Schleiermachers Auffassung

von

Freundschaft, Liebe und Ehe

in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte.

Eine Untersuchung zur Ethik Schleiermachers.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Lukas Viëtor
aus Veldhausen.

Tag der mündlichen Prüfung: 30. November 1909.

Tübingen
Druck von H. Laupp jr.
1910.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

249

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Erlangen.

Referent: Professor Dr. Hensel.

Die Arbeit erscheint in Heft 12 der Neuen Folge der „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein“ 1910, S. 80 bis 151. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Inhalt.

Seite

Vorbemerkung 1

Erster Teil:

Die Kritik der Ethik Kants und Fichtes nach Schleiermachers „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre".

I. Allgemeine Charakteristik der Ethik Kants und Fichtes . . . 2

II. Die Ethik Kants und Fichtes als Pflichtenlehre und ihre Unvollständigkeit in Bezug auf Liebe und Freundschaft 12

Zweiter Teil:

Schleiermachers ethische Auffassung und Begründung von Freundschaft, Liebe und Ehe 29

I. Die Individualität innerhalb der sittlich-religiösen Anschauungswelt Schleiermachers 29

II. Die Individualität und die ethischen Gemeinschaften (Freundschaft, Liebe und Ehe) 43

Die erhöhte Bedeutung der Liebe durch die Individualität und die Frauenfrage 45

Grundzüge der Ethik und die Geschlechtsverschiedenheit 49

Unterschied der Liebe von der Freundschaft 54

Die erhöhte Schwierigkeit der Probleme von Liebe und Ehe durch die Individualität und die Ehescheidung 56

Die Verbindung des Individuellen mit dem Gemeinschaftlichen in der Ethik Schleiermachers 60

Die Sittlichkeit der Liebe 62

Schluß:

Die Stellung Schleiermachers in der durch Kant geschaffenen Situation des philosophischen Denkens verglichen mit derjenigen Schillers . . . 66

Literatur 71

Berichtigung:

S. 15 Z. 8 v. o. st. von: mit.
Z. 10 v. o. st. mit: von.
S. 30 Z. 16 v. u. st. auf Metaphysik sich gründenden Moral: auf Metaphysik und Moral sich gründenden.

Vorbemerkung.

Schleiermacher sagt einmal, es seien in den bisherigen Formen der Sittenlehre Liebe und Freundschaft immer der „Sitz eines blendenden und verführerischen Scheins“ gewesen; es sei daher nötig, „diese Verhältnisse zuerst in ihrem notwendigen Zusammenhange, wenn es einen gibt, mit den wesentlichen sittlichen Zwecken aufzustellen, dann aber hieraus genau ihren Umfang und ihre Grenzen zu bestimmen“. Bei der nachfolgenden Untersuchung soll es sich darum handeln, zu zeigen, wie Schl. selbst der in jenen Worten angedeuteten Aufgabe nachkommt, d. h. wie er Freundschaft, Liebe und Ehe als selbständige Erscheinungen des sittlichen Lebens wertet, und wie er ihnen ihre Bedeutung anweist in einer Ethik, die auf die Durchdringung des gesamten Kulturlebens gerichtet ist. Fr. Schlegel sagt in einer seiner Ideen im 3. Bd. des Athenäum: „die Forderungen und Spuren einer Moral, die mehr wäre als der praktische Teil der Philosophie, werden immer lauter und deutlicher“. Ebenderselbe führt in den Fragmenten im 1. Bd. unter den „Desiderata der Philosophie“ nach der „vollendeten Darstellung des kritischen Idealismus“ an: eine systematische Ethik. Die Beziehungen Schls. zur Romantik könnten nur in einer ausführlichen Darlegung erörtert werden. Aber schon unsere Untersuchung wird zeigen, wie die Schl.sche Ethik aus den Impulsen der Romantik heraus erwächst.

Wir gehen aus von dem Werk, in dem sich die oben angeführte Aeußerung findet, den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ aus dem Jahre 1803. Dieses Buch zeigt auf das allerdeutlichste, wie Schl. seine eigenen Aufstellungen gewinnt in beständiger Auseinandersetzung namentlich mit der (vom Leben) „isolierten

Philosophie“ Kants und Fichtes. Es blickt eines Teils rückwärts, indem es die romantische Periode in Schls. Schaffen, bezeichnet durch seine Reden über die Religion, Monologe und Lucinden-Briefe, abschließt. Zugleich aber bildet diese Kritik auch die Grundlage für die Gestaltung seiner eigenen Ethik. Sie verleugnet nicht in der Polemik die Einflüsse der Romantik; aber was in seiner romantischen Periode im Ueberschwang des Gefühls und in unmittelbarer Lebensäußerung seinen Ausdruck findet, läßt hier in dieser kritischen Form die systematische Abzweckung durchblicken.

Wir werden bei unserer Darstellung bei dem Fehlen eines von Schl. selbst herausgegebenen Systems der (philosophischen) Sittenlehre sowohl die früheren Schriften, die unter dem Einfluß der Romantik stehen, heranzuziehen haben, als auch die späteren Abhandlungen über einzelne Begriffe der Ethik, in denen Schl. wiederholt auf die Grundlinien zurückweist. Von der Kritik der Sittenlehre selbst aber möge die Beurteilung Hayms hier einen Platz finden: „Und doch, diese dornige Kritik, die nichts als Kritik, pure wissenschaftliche Kritik, und Kritik bloß der Wissenschaftlichkeit der bisherigen Sittenlehre sein will, eine Kritik, aus der nach der Absicht des Verfassers niemand dessen eigene Moral soll erraten können — sie ist trotz allem der Anfang einer neuen Epoche für die ethische Wissenschaft geworden. Es war selbst eine sittliche Tat, daß die Romantik hier ihren revolutionären Geist an das Gesetz unverbrüchlicher Ordnung band, daß sie die Meister des Verstandes durch ein zwiefaches Aufgebot von Verstand zu überwinden und sich selbst mit ihrem Subjektivismus und Individualismus, mit ihrem Gefühls- und Phantasiebedürfnis der Zucht der Logik und des Systems zu unterwerfen versuchte“ (Die romantische Schule S. 863 f.).

Erster Teil.

Die Kritik der Ethik Kants und Fichtes nach den Grundlinien.

I.

Allgemeine Charakteristik der Ethik Kants und Fichtes.

Die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre zerfallen in 3 Bücher. Um die verschiedene Gestaltung, die die Sitten-

lehre bisher gefunden hat, zu prüfen, wendet Schleiermacher kein historisch-genetisches Verfahren, sondern ein komparatives an, indem er die verschiedenen Systeme scheidet nach ihren höchsten Grundsätzen, durch die ihre Form im einzelnen bedingt ist [1]). Das ist die Aufgabe des ersten Teiles seines Werkes.

Das zweite Buch geht dann auf die einzelnen ethischen Begriffe

---

[1]) David Friedrich Strauß fällt in seinen Aufsätzen über Schleiermacher und Daub (Charakteristiken und Kritiken 1839) folgendes Urteil über Schleiermachers Grundlinien und namentlich über die von ihm in diesem Werk befolgte Methode: „Es ist eine Arbeit von ebenso vieler Schärfe des wissenschaftlichen Denkens als Schönheit und Nettigkeit des wissenschaftlichen Ausdrucks; wie ein feines Räderwerk von blankem Stahl zerreibt es alle bisherigen ethischen Begriffe und Systeme, sodaß wir zuletzt nur noch von Plato und Spinoza etliche nicht ganz zermalmte Stücke übrig behalten . . . . . Hätte Schleiermacher . . . eine genetische Kritik der bisherigen Sittenlehre gegeben und deren Fortentwickelung von der griechisch-römischen Welt durch die christlich-germanische bis in die moderne Welt herunter verfolgt, so . . . hätte am Ende die Kritik ebenso reich an ethischen Bestimmungen dargestanden, als die Schleiermachers arm dasteht“ (S. 29 f.). Die wahre Bedeutung der Kritik Schleiermachers ist in diesem Urteil von Strauß völlig verkannt. Das Resultat ist nicht ein so völlig negatives, dessen Grund in der „unhistorischen Methode des Schleiermacherschen Werkes“ liegen soll. Schl. meint zwar selbst: „Die Kritik soll übrigens wohl ein ganz gutes Buch werden und so künstlich, daß niemand, selbst nicht ein kritisches Genie wie Friedrich, meine eigene Moral daraus soll erraten können“ (an H. Herz Br. I. S. 328). Doch ist die Objektivität nur eine scheinbare. In der Polemik gegen Kant und Fichte und in der Art und Weise, wie er Plato und Spinoza ihnen gegenüberstellt, treten zur Genüge Schl. eigene Anschauungen hervor. Wir fügen zur Bestätigung dessen die Würdigung Diltheys in seinem Artikel über Schl. in der allgemeinen deutschen Biographie (Bd. 31) an: „Die freudige, das Sinnenleben adelnde und das ganze reiche Menschenleben gestaltende Sittlichkeit triumphiert hier über die bloße Einschränkung der Triebe in einer asketischen Moral, und Kants und Fichtes Sittenlehren mit ihrer Unterdrückung des Triebleben sind hier zwar nicht ohne Einseitigkeit, aber gründlich zerstört worden . . . Die Bedeutung der zwei ganz methaphysisch-konstruktiven Moralisten Plato und Spinoza, denen sich Schl. als den beiden Repräsentanten einer aus den tiefsten Prinzipien bildenden Ethik besonders verwandt fühlte, wird an allen Teilen ihrer Systeme glänzend erwiesen“. Als Mangel wird angeführt, daß die Bedeutung der Stoiker nicht genügend anerkannt sei. Dann fährt Dilthey weiter fort: „Trotz solcher Mängel sind diese Grundlinien die bedeutendste kritische Leistung auf dem Gebiet der Sittenlehre. Und wenn Strauß über das Werk urteilt, bei einer historischen Ordnung würde die Kritik am Ende ebenso reich an ethischen Bestimmungen dagestanden haben, als die Schleiermachers arm ist, so weiß man im Gegenteil leider gut genug, daß eine Kritik, für welche die einzelnen Systeme Momente des geschichtlichen Prozesses sind, schließlich nichts in der Hand behält „als den letzten schalen Augenblick“, der ja dann auch bestimmt ist, sich als bloßes Moment eines künftigen zu erweisen“.

ein; und zwar werden die formalen ethischen Begriffe — Pflicht, Tugend, Gut — zur besseren Prüfung ihrer Bedeutung getrennt von dem realen Inhalt, der durch jene Begriffe bezeichnet werden soll. Das dient nun aber der Fragestellung des dritten Teiles, ob durch die Gesamtheit jener Begriffe auch die ganze Sphäre des möglichen menschlichen Handelns ausgefüllt, d. h. ob die bisherigen Systeme der Sittenlehre vollständig sind.

Als erster Gegensatz unter den Systemen, wenn man sie auf ihre höchsten Grundsätze ansieht, drängt sich der altbekannte auf, der sie scheidet nach Systemen der Lust und solchen der Tugend (Naturgemäßheit), womit die neuere Einteilung nach Systemen der Glückseligkeit und Vollkommenheit übereinstimmt. Näher betrachtet sondern sich die Grundsätze so, daß diejenigen der letzteren Art, der Naturgemäßheit, Vollkommenheit, Gottähnlichkeit, gerichtet sind auf ein „so und nicht anders Sein oder Tun des Menschen", die aber der Lust nur „auf eine bestimmte Beschaffenheit des Bewußtseins von einem Sein oder Tun". Denn die Lust ist nicht ein Sein oder Tun selbst, sondern „ein durch das Gefühl gegebenes Wissen um ein Sein oder Tun" (Kr. S. 40). Je nachdem nun das Handeln selbst oder die Beziehung desselben auf das Gefühl maßgebend ist für den Willen, sondern sich die Systeme der Tätigkeit und der Lust. So läßt sich der Gegensatz beider Systemgruppen noch schärfer fassen, indem „in den Systemen der Lust die Handlung oder das Sein nur das Nichtgewollte ist als Mittel, in dem der Tugend aber das Gefühl das Nichtgewollte als Zugabe". Die Systeme der englischen Philosophen aus der Schule des Shaftesbury sind Systeme der Lust, obgleich auch dort immer von der Tugend die Rede ist. Denn die Tugend ist hier lediglich ein Mittel zur Erreichung der echten und dauerhaften Glückseligkeit. Auf der anderen Seite ist z. B. das System des Aristoteles kein System der Lust; denn die Lust gilt ihm nur als Probe und Bewährung einer naturgemäßen Handlung, ist aber nicht der eigentliche und höchste Grundsatz seiner Ethik. In ähnlicher Weise ist Tätigkeit und Lust verbunden bei Spinoza, wenn er erklärt, daß die reine Tätigkeit um ihrer selbst willen geliebt werden muß. Lust ist ihm der „Uebergang in einen Zustand größerer Kraft und Wirklichkeit" (Kr. S. 44).

Wie sind nun die Systeme von Kant und Fichte zu charakterisieren? Sie sind Systeme der reinen Tätigkeit unter

gänzlichem Absehen von der Lust [1]). Sie stellen den sittlichen Trieb in Gegensatz zu einem natürlichen Trieb, dessen Streben nach Lust geht. Diesen Philosophen werden von Schleiermacher andere entgegengehalten, die wie Spinoza „ohne eine solche Zwiefachheit den sittlichen Trieb unmittelbar als den Erhaltungstrieb des Ganzen" darstellen (Kr. S. 47), und die daher „das ethische Leben nicht aus einem besonderen erst später erwachenden, sondern aus dem allgemeinen, das ganze Leben umfassenden Triebe entwickeln, sodaß der sittliche Mensch nicht etwas Neues und Anderes, sondern nur auf bessere Art das nämliche zu tun scheint, was auch jeder Andere von selbst tut und seiner Natur gemäß tun muß" (Kr. S. 50) [2]).

---

[1]) Vgl. Kant, Krit. d. prakt. Vernunft in dem Abschnitt von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft: „Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze; und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein" (R. 133); vgl. auch die wiederkehrende Wendung in der Grundlegung zur Methaphysik der Sitten: „nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht" (I. Abschn. R. 393 f.). In der ganzen Stimmung und Haltung geht Fichtes Sittenlehre in den von dem Meister eingeschlagenen Bahnen.

[2]) Daß Schleiermacher nicht einem das sittliche Leben aufhebenden Monismus das Wort reden will, sondern vielmehr sozusagen einen immanenten Dualismus vertritt, zeigt am deutlichsten seine Abhandlung „Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes"; vgl. folgende Stelle, wo Schl. sagt, daß „alle, welche überhaupt von Tugend reden, es nur tun in Voraussetzung eines Zwiefältigen im Menschen, eines Höheren und Niederen, Vernünftigen und Unvernünftigen, Geistigen und Sinnlichen, oder Himmlischen und Irdischen, oder wie andere es anders benennend doch immer im wesentlichen dasselbe dabei meinen. Wer aber eine solche Zwiefältigkeit im Menschen nicht annehme, der könnte zwar wohl, wenn er einen Menschen mit dem anderen oder einen Augenblick mit dem anderen vergleicht, Stärke und Schwäche unterscheiden, oder Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder sonstwie Besseres und Geringeres; von Tugend und Untugend aber im Sinn unserer Sprache und Sitte könnte er eigentlich nicht reden. Ebenso auch, wer beides zwar unterschiede im Gedanken, meinte aber, daß beides schon von Natur immer und zwar entweder in allen auf gleiche Weise vorhanden und vereinigt wäre, oder wenigstens, daß die Verschiedenheit des Verhältnisses nur von äußeren Umständen abhinge und gar nichts Innerliches sei, auch der könnte nicht von Tugend reden. Sondern der Begriff der Tugend setzt notwendig voraus, nicht zwar, daß ein Mensch sein könne weder durch das Höhere allein ohne das Niedere, noch durch das Niedere allein ohne das Höhere, aber doch, daß großer Raum sei für Verschiedenheit in dem Zusammensein beider. Und nur dasjenige Zusammensein beider ist die Tugend, worin das Höhere gebietet und das Niedere gehorcht, das Umgekehrte aber ist das Gegenteil." (W. Phil. III. 2. Band S. 359 f.). So unterscheidet Schl. die belebende Tugend wo

Entscheidender aber als die Frage, ob an dem sittlich zu beobachtenden Zustande zwei verschiedene Triebe als wirksam gedacht werden oder nur einer, ist die andere, ob nun, den ersten Fall einmal zugegeben, das dem ethischen Grundsatze gemäße Handeln „ein durch ihn ganz und gar eigentümlich und neu hervorgebrachtes ist, oder nur eine eigene Bestimmung und Begrenzung eines anderwärtsher und auch ohne ihn Vorhandenen“ (Kr. S. 52). Schleiermacher vergleicht diesen Unterschied mit der verschiedenen Art, wie eine Raumerfüllung in bestimmter Gestalt hervorgebracht werden kann: „Wenn eine lebendige und bildende Kraft nach ihrem Gesetz sich ausdehnend bewegt und in irgend einem Zeitteil als festgehalten gedacht wird, so entsteht auf diese Weise dann das Erfüllende und seine Gestalt zugleich und ist nur aus demselben Grunde zu erklären. Wenn hingegen das, was eine solche Kraft bewirkt hat, von außen her nach einer bestimmten Vorschrift abgeschnitten und begrenzt wird, dann ist das Erfüllende und das Einschränkende jedes ein anderes, und jedes mit einem ihm Fremden in Berührung gesetzt. Das dem ersten ähnliche würde ein freies oder bildendes ethisches Prinzip sein, das dem letzteren zu vergleichende aber ein beherrschendes und beschränkendes“ (Kr. S. 52).

Zur letzteren Art nun gehören Kant und Fichte. Bei Fichte muß der höhere sittliche Trieb den Stoff jedesmal nehmen vom Naturtriebe, sodaß seine ethischen Gesetze limitativen Charakter haben. Bei Kant folgt das daraus, daß seine Grundsätze bloß formell sein sollen, sodaß sie nie etwas selbst hervorbringen [1]). Der Gegensatz wird am deutlichsten bei Spinoza zur Erscheinung gebracht, bei dem „das Fliehen des Bösen, das Vernichten eines etwa schon vorangedachten und angestrebten Unsittlichen gar kein eigenes Geschäft sei, sondern nur mittelbar und von selbst erfolge,

beides in seiner Zusammengehörigkeit angesehen wird und die bekämpfende Tugend, bei der das Gebieten des Höheren und das Gehorchen des Niederen als ein Widerstand aufgefaßt wird.

[1]) Vgl. Kr. d. prakt. Vernunft. R. 129 f.: „Alle materialen praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und, gäbe es gar keine bloß formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können“. Und: „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (R. 136).

indem das Gute gesucht wird". So kommt das Gute nicht dadurch zustande, daß das Böse ausgeschlossen wird, sondern es bewährt sich auf diese Weise eine Sittenlehre „als wirklich ein freies und eigenes Gebiet des Handelns umfassend" (Kr. S. 57). Ebenso ist bei Plato „das Verhältnis zu dem niederen Vermögen nicht das Wesentliche des höheren, sondern nur die Erscheinung seiner ununterbrochenen Tätigkeit" (S. 57). Auch Aristoteles denkt sich die Tugend in ihrer Ausübung „als eine einzige von innen heraus gleichsam in einem Zuge vollendete Handlung, nicht als eine aus dem Zusammenstoß zweier Kräfte entstandene also gleichsam zerbrochene oder unterbrochene. Denn nur denen, bei welchen die Sittlichkeit lediglich beschränkend ist und abhängig in ihren Aeußerungen von anderen Trieben, ziemt es, ihr die Unlust zur Begleitung zu geben" (Kr. S. 58).

Ist damit nun im Gegensatz zu den letztgenannten Philosophen der limitative, beschränkende Charakter als ein Hauptmerkmal der Ethik Kants und Fichtes angegeben, so kommt zu diesem noch ein zweites Unterscheidungsmerkmal, durch das ihre Zusammengehörigkeit erwiesen wird. In dem Begriff des Menschen ist eine doppelte Vorstellung enthalten, indem einmal dasjenige bezeichnet werden kann, was er seiner Gattung nach mit anderen Menschen gemeinsam hat, oder aber dasjenige, was ihm eigentümlich ist. Der Fall ist nun nach Schl. noch nicht gefunden, daß in einem System der Sittenlehre das allen Gemeinsame mit dem besonderen Eigentümlichen in einer Einheit vereinigt dargestellt sei, sondern nur danach sei zu fragen, ob dem Allgemeinen das Eigentümliche oder dieses jenem unbedingt untergeordnet werde. Sieht man daraufhin die Systeme an, welche das Sittliche als Tätigkeit setzen, so „findet sich fast überall das Eigentümliche gänzlich vernachlässigt und eben daher nicht besser als unterdrückt und für unsittlich erklärt" (Kr. S. 61). Hierher gehören auch Fichte und Kant. Wohl spricht Fichte von der Individualität des Einzelnen. „Aber dies Besondere hängt nicht ab von einer inneren Eigentümlichkeit des Menschen, sondern nur von dem Punkte, wo jeder seine Freiheit zuerst findet, und von der Verschiedenheit der Umgebungen und äußeren Verhältnisse eines jeden . . . . ., sodaß das Besondere nur das Räumliche und Zeitliche sein kann. Dies bestätigt sich

deutlicher, wenn man sieht, wie auch die Individualität, welche Fichte unter den Bedingungen der Ichheit aufführt, sich nicht weiter erstreckt, als auf das Verhältnis zu einem eigenen Leibe und auf die Mehrheit der Menschen-Exemplare überhaupt [1]). Ja noch entscheidender ist jene Stelle, wo die Aufgabe eintritt, die Vorherbestimmtheit der freien Handlung eines jeden für die übrigen mit der Freiheit zu vereinigen, und wo die besondere Bestimmtheit eines jeden im geistigen Sinne ganz aufgehoben und die ganze geistige Masse völlig gleichartig angenommen wird [2]). Es liegt für die gesamte Vernunft da ein unendliches Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung, in welches alle Individuen sich teilen; und es existieren für jeden nicht mehrere bestimmte Ichs, sondern nur eine Gesamtheit von Ichs. Jedoch nicht nur dieses, sondern es besteht auch die sittliche Vollendung darin, daß jeder aufhöre etwas anderes zu sein, als ein gleichartiger Teil dieser Gesamtheit. Denn die Vernunft, welche jeden bestimmen soll, ist aus dem Individuum her-

---

[1]) Vgl. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre § 5 vierter Lehrsatz: „Das vernünftige Wesen kann sich nicht als wirksames Individuum setzen ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben und denselben dadurch zu bestimmen“ (W. III S. 56). Ferner § 6 fünfter Lehrsatz: „Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen als stehend unter dem Einfluß einer Person außer ihr und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen“ (S. 61). Die Bestimmungen im Naturrecht sind maßgebend für die Ausführungen im System der Sittenlehre (W. IV).

[2]) Fichte stellt die Frage: Wie ist eine Gemeinschaft freier Wesen als solcher möglich? (Naturrecht S. 85) und gibt die Antwort: „Das postulierte Beisammenstehen der Freiheit mehrerer aber ist . . . . nur dadurch möglich, daß jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken“ (S. 92). Dazu folgende Stelle in der Sittenlehre: „Die Selbständigkeit, unser letztes Ziel, besteht . . . darin, daß alles abhängig ist von mir und ich nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleich wie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Kausalität, geschieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist . . . Daß ich auf irgend einen Punkt niedergesetzt werde durch die Natur, und durch sie gleichsam der erste Schritt statt meiner getan werde auf diesem Wege in die Unendlichkeit, tut meiner Freiheit keinen Eintrag. Ebensowenig tut es ihr Eintrag, daß mir gleich anfangs eine Sphäre für meinen möglichen Gang durch Freiheit gegeben wird durch ein vernünftiges Wesen außer mir; denn dadurch erst e r h a l t e ich Freiheit und ehe ich dieselbe habe, kann ihr kein Eintrag geschehen. Es tut meiner Freiheit keinen Eintrag, noch andere freie und vernünftige Wesen außer mir annehmen zu müssen; denn ihre Freiheit und Vernünftigkeit als solche ist überhaupt nicht Gegenstand einer Wahrnehmung, die mich beschränke, sondern es ist ein bloßer geistiger Begriff.“ (W. IV S. 229.)

ausversetzt in die Gemeinschaft und kann also auch keine andere sein als eine allen gemeinschaftliche; sodaß, da in allen alles Rechte aus demselben sich nur auf das Gemeinschaftliche beziehenden Grunde hervorgeht, jeder an der Stelle des anderen auch das nämliche hätte verrichten müssen, und jede Abweichung von der einzigen Norm als Verletzung des Gesetzes erscheint, weil aller Unterschied unter sittlichen Menschen nur auf dem Ort beruhen soll, wo sie stehen." (Kr. S. 61 f. [1]).

Vor allen Dingen entspringen Kants ethische Grundsätze einem inneren Gegensatz gegen die besondere Eigentümlichkeit des Menschen. „Bei dem früheren Kant aber tritt diese nämliche Ansicht so stark hervor, daß sie zur heftigsten Polemik ausartet gegen alles, was eine besondere Bestimmtheit auch nur von weitem verrät. Von dieser Art ist die Forderung, daß die Erfüllung der Gesetze mit Unlust verbunden sein soll, weil nämlich die Lust ihm zufolge dasjenige ist, was vorzüglich die Persönlichkeit vertritt [2]); ferner die

[1]) Sittenlehre S. 241: „Der Trieb nach Selbständigkeit ist Trieb der Ichheit, er hat nur sie zum Zwecke; das Ich allein soll das Subjekt der Selbständigkeit sein. Nun liegt es in der Ichheit . . . . allerdings, daß jedes Ich Individuum sei; aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A oder B oder C usf. . . . . Da es so nach der Ichheit überhaupt zufällig ist, daß Ich, das Individuum A, eben A bin, und der Trieb der Selbständigkeit ein Trieb der Ichheit wesentlich als solcher sein soll, so geht er nicht auf die Selbständigkeit von A, sondern auf die Selbständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbständigkeit aller Vernunft als solcher ist unser letztes Ziel; mithin nicht die Selbständigkeit einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist . . . . . .

Geht der Trieb nach Selbständigkeit auf Selbständigkeit der Vernunft überhaupt, kann diese nur in den Individuen A, B, C. usw. und durch sie dargestellt werden, so ist es mir notwendig ganz gleichgültig, ob ich, A, oder ob B oder C sie darstellt; denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letzteren zu dem einen ungeteilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; in oder außer mir, dies ist ganz gleichgültig; ich will sie von mir, nur inwiefern sie mir zukommt, und von anderen, inwiefern sie ihnen zukommt; durch eine wie durch die andere ist mein Zweck auf die gleiche Weise erreicht".

[2]) Krit. d. prakt. Vernunft, I. Abschnitt: „Da nun ein Prinzip, das sich nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust . . . . gründet, zwar wohl für das Subjekt, das sie besitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für diese selbst . . . . nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Prinzip niemals ein praktisches Gesetz abgeben" (R. 129). Und: „es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität einer Handlung in der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde" (R. 207).

Pflicht, sich fremde Glückseligkeit zum Zweck zu machen, um dadurch die Lust, insofern sie doch ein Gegenstand des Handelns sein kann und muß, von ihrer Verbindung mit der Eigentümlichkeit möglichst zu befreien, welche Pflicht aus seinem Grundsatz allein nirgends von ihm abgeleitet worden ist, auch nicht werden kann und also nur wie alles derart aus dem inneren Geiste des Systems zu erklären ist [1]). Dieser nun, kann man sagen, ist durchaus mehr juridisch

[1]) Das alleinige Prinzip der Sittlichkeit besteht in ihrer Unabhängigkeit von aller Materie des begehrten Objektes und zugleich durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form der Maxime. „Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zugrunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden und daher niemals den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann“ (Kr. d. prakt. Vern. R. S. 146). Es ist deutlich, wie Kant in diesen Sätzen seine Begriffsbestimmungen zu diktatorischen Befehlen macht, die das sittliche Leben beherrschen sollen, und die wirklichen Verhältnisse zugunsten seiner Begriffe umbiegt. So wird Schleiermacher recht haben mit der Behauptung, daß die Pflicht fremde Glückseligkeit zu befördern mit den eigentlichen Grundsätzen Kants gar nicht zusammenhängt und nur den Zweck hat, die Lust „von ihrer Verbindung mit der Eigentümlichkeit“ möglichst zu befreien. Kant fährt nämlich weiter fort: „So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Objekt des Willens eines vernünftigen Wesens sein können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müßte man voraussetzen, daß wir in dem Wohlsein anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfnis finden, so wie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfnis kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott garnicht) voraussetzen. Also kann sie zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muß aber nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sei z. B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie jedem beilege (wie ich es denn in der Tat bei endlichen Wesen tun darf), kann nur alsdann ein objektives praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe. Also entspringt das Gesetz, anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, daß dieses ein Objekt für jedes seine Willkür sei, sondern bloß daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird; und also war das Objekt (anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die bloße gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die

als ethisch und hat überall das Ansehen und alle Merkmale einer gesellschaftlichen Gesetzgebung, welches auch mit dem vorigen genau zusammenhängt. Denn wenn der ethische Grundsatz immer und allein unter der Gestalt eines Gesetzes erscheint, welches bloß in einem vielen Gemeinschaftlichen gegründet ist, so kann es nicht anders als ein gesellschaftliches oder im strengen Sinne betrachtet ein Rechtsgesetz werden. Deshalb hat auch die Fichte'sche Sittenlehre, wie schon aus dem obigen zu ersehen, eigentlich dasselbe Gepräge; nur tritt es bei Kant stärker hervor. Denn bei diesem ist es auf das genaueste herausgearbeitet, und alles Wunderbare darin nur in Verbindung mit diesen Zügen zu begreifen" (Kr. S. 62 ff.). Auch noch an anderen Punkten weist Schl. nach, wie bei Kant für die Ethik überall das Vorbild eines politischen Gesetzes erscheint und schließt diese Erörterungen mit der Frage ab, ob wirklich die Ethik besser geraten sei, wenn sie in eine Rechts- als wenn sie in eine Glückseligkeitslehre verwandelt werde (Kr. S. 64)!

Mit dieser einschneidenden Kritik der Grundzüge der Ethik Kants und Fichtes sind nun aber auch die früheren Aeußerungen Schls. in den Reden sowie den Monologen auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht und tiefer begründet. So, wenn er in den Reden sagt: „Was wäre wohl die einförmige Wiederholung eines höchsten Ideals, wobei die Menschen doch, Zeit und Umstände abgerechnet, eigentlich einerlei sind, dieselbe Formel, nur mit anderen Koeffizienten verbunden, und was wäre sie gegen diese unendliche Verschiedenheit menschlicher Erscheinungen?" (R. S. 92). Ferner die Stelle in den Monologen: „Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des einen Daseins als das Einzige und Höchste anbetend, glaubte ich, es gebe nur ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in allen dasselbe sein, und nur weil jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich einer vom anderen. Nur in der Mannigfaltigkeit der äußeren Taten offenbare sich verschieden die Menschheit; der Mensch, der Einzelne sei nicht ein eigentümlich gebildetes

---

Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung und nicht dem Zusatz einer äußeren Triebfeder alsdann der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit Anderer zu erweitern, allein entspringen könnte" (R. S. 146 f.).

Wesen, sondern nur ein Element und überall derselbe . . . . . In unbestimmter Mitte schwebend, erhalten sich die meisten und stellen wirklich nur im rohen Element die Menschheit dar, bloß weil sie den Gedanken des eigenen höhern Daseins nicht gefaßt. Mich hat er ergriffen. Es beruhigt mich nicht das Gefühl der Freiheit allein; unnütz schien mir die Persönlichkeit und die Einheit des fließenden vergänglichen Bewußtseins in mir und drängte mich, etwas höheres Sittliches zu suchen, dessen Bedeutung sie wäre. Es genügt mir nicht, die Menschheit in ungebildeten rohen Massen anzuschauen, welche innerlich sich völlig gleich, nur äußerlich durch Reibung und Berührung vorübergehende flüchtige Phänomene bilden. So ist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist, es ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit alles, was aus ihrem Schoße hervorgehen kann" (M. 38 f.). Wir befinden uns hier an der Stelle, wo deutlich wird, wie Schl. über Kant und Fichte hinausschreitet und zum „Verkündiger der großen Lehre von der Individualität" wird (Dilthey S. 239. Vgl. S. 321: „Aus der Geschichte seiner sittlichen Bildung, den Zuständen der Gesellschaft, den Anschauungen der Dichter, wie dies alles von seinem tiefdringenden besonnenen Blick aufgefaßt ward, entsprang, daß die Stellung der Individualität in der Welt im Leben, im System zuerst von ihm . . . erkannt ward").

Fassen wir zusammen, so sind es also zwei Vorwürfe, die Schl. gegen den Grundriß der Ethik Kants und Fichtes erhebt: 1. Ihre Ethik ist limitativ, weil der eigentlich ethische Trieb nicht aus sich selbst das ethische Leben hervorbringt. 2. Die Individualität des Menschen ist gänzlich vernachlässigt und die Ethik im Grunde genommen in eine Rechtslehre verwandelt.

II.

Die Ethik Kants und Fichtes als Pflichtenlehre und ihre Unvollständigkeit in Bezug auf Liebe und Freundschaft.

Schon in dem ersten Buche der Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre weist Schl. auf die Einseitigkeit einer Ethik hin, in der das Sittliche nur als eine Summe von Pflichten erscheint.

„Wenn aus einem ethischen Grundsatz ein System von Handlungen sich soll entwickeln lassen, so muß auch die Gesamtheit dieser Handlungen oder Zustände, damit auch die gleich einbegriffen werden, welche nicht auf ein eigentliches Handeln gehen, ein Ganzes und Gleichartiges ausmachen, welches daher auch unter einem Begriff muß dargestellt werden können. Ferner aber ist auch in Betrachtung zu ziehen dasjenige, in welchem und durch welches diese Gesamtheit hervorgebracht wird, nämlich die von dem sittlichen Grundsatz beherrschte Seele, welche ebenso die innere und bleibende wie jenes die äußere und wechselnde Darstellung desselben ist, und als eine und dieselbe Kraft in allen verschiedenen Aeußerungen, nämlich nicht nur physisch, sondern auch ethisch eine und dieselbige, ebenfalls unter einem Begriff gefaßt werden muß“ (Kr. S. 68). Mit anderen Worten: Die Ethik darf nicht allein als Pflichtenlehre, sondern sie muß auch als Güterlehre und Tugendlehre dargestellt werden.

In der 24 Jahre später als die Kritik der Sittenlehre erschienenen ersten Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes“ stellt Schl. die Frage, warum wohl die Sittenlehre als Wissenschaft sich in einem so unerfreulichen Zustande befinde. Keine der früheren Versuche habe eine feste Ueberzeugung begründen können. „Die Kantische Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit ihrem kategorischen Imperativ machte freilich ein glänzendes Glück; aber schon die Ausführung auf diesem Grunde, welche in der Rechtslehre und Tugendlehre als die wirkliche Methaphysik auftrat, vermochten nicht den ersten Erfolg zu unterstützen. Fichtes System der Sittenlehre ist unter allen Werken dieses ausgezeichneten Denkers vielleicht das der Form nach vollendetste; die Wirkung aber, die es hervorgebracht hat, ist verhältnismäßig wohl die geringste“ (W. III, 2, S. 446 f.). Die Erklärung für diese Tatsache findet Schl. darin, daß in den bisherigen Darstellungen das Interesse immer an Einzelheiten festgehalten würde. „Wenn auch wirklich ein System von Pflichtformeln das ganze Leben umfaßt, so daß der Besitzer desselben sich niemals ratlos finden kann oder auch nur unaufgeregt, so findet es doch seine Anwendung immer nur in den einzelnen Fällen und hält die Aufmerksamkeit an diese fest; ein lebendiger Zusammenhang alles dessen aber, was von dem vernünftigen Willen oder von der Gesetzgebung der Vernunft ausgeht, kommt hierbei nirgends zum Vor-

schein.“ In solchen Darstellungen wird das sittliche Handeln getrennt von dem daraus hervorgehenden Werk, wodurch am meisten das Interesse an ihnen aufgehoben wird.

Geht in der erwähnten Abhandlung das Bestreben Schl. dahin, auf die Notwendigkeit der Konstruktion des höchsten Gutes als des Inbegriffes aller einzelnen Güter für die Ethik hinzuweisen, so ist damit noch nicht der einzige Mangel bezeichnet, den die Ethik wegen ihrer einseitigen Darstellung als Pflichtenlehre an sich trägt. Ein zweiter Nachteil besteht darin, daß der Begriff der Tugend nicht herausgearbeitet ist, und zwar liegt das an dem beschränkenden Charakter, den die Sittenlehre annimmt, wenn sie nur als Pflichtenlehre ausgebildet ist. „Denn wenn die ethische Idee selbst nicht rein aus sich auf eigene Weise das Leben bildet, sondern nur einen negativen Charakter hat, so kann auch die ihr angemessene Gesinnung nicht für sich dargestellt werden als selbsttätig, sondern nur vermittelst desjenigen, was sie zurückhalten und beherrschen soll. Daher auch jeder so beschaffenen Sittenlehre die Behandlung nach dem Tugendbegriff fremd und vornehmlich nur die nach dem Pflichtbegriff natürlich ist, welches deutlich gefühlt und beobachtet zu haben von Fichte allein als ein großer Vorzug kann gerühmt werden. Kant hingegen hat seine Darstellung zur Ungebühr Tugendlehre genannt, da alles Reale darin nur Pflichtbegriffe sind und er von der Tugend nur den Gegensatz nämlich das Laster hat gebrauchen können ..... Mit ihr, selbst aber befindet er sich überall im Gedränge, und sie ist bei ihm und bei allen dieser Art im Kampf in jedem Sinn. Nicht nur so nämlich, daß dadurch eine Unvollkommenheit der sittlichen Gesinnung ausgedrückt wird, oder das Vorhandensein anderer neben ihr, welche sie überwinden muß, sondern es ist ihr etwas Wesentliches, daß sie gar nicht gedacht werden kann ohne andere Antriebe, welche teils ganz, teils zum Teil zu zerstören ihr einziges Geschäft ausmacht“ (Kr. S. 155 f.) [1]).

[1]) Vgl. die Stelle aus den wissenschaftlichen Tagebüchern bei Dilthey Anh. S. 93: „Nach Kant besteht die ganze Tugendprozedur darin, daß man sich in eine permanente Jury konstituiert und immerfort über die Maximen, die sich präsentieren, Gericht hält, oder noch besser wie ein Tourniergericht, wo die Ritter ihre Wappenproben ablegen müssen. Kommt ein Tournierfähiger, so wird er in die Schranken gelassen und in die Trompete gestoßen gar weidlich, kommt aber keiner — ja die Tournierrichter können keinen machen“. Und in der Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes“ (W. III, 2) S. 450: „Wie kann man sich für eine Darstellung des Sittlichen interessieren, die nur frag-

So macht sich denn der in dem vorhergehenden Abschnitt hervorgehobene Mangel einer Ethik, welche nur beschränkenden Charakter hat, in der Weise geltend, daß sie es nicht zur Ausbildung einer Tugendlehre bringt. Es fragt sich aber, ob derselbe Fehler nicht auch schon für die Gestaltung der Pflichtenlehre von ungünstigem Einfluß ist. Es war schon oben darauf hingewiesen, daß die Sittenlehrer, mit denen es Schl. hauptsächlich zu tun hat, sich einer unheilvollen Verwechselung des Sittlichen von dem Rechtlichen schuldig machen. Bei dem Sittlichen kommt es nicht allein auf das Was einer Handlung, sondern im Unterschied mit dem Rechtlichen auch auf das Wie an. Der Begriff der Pflicht muß als ein positiver erscheinen und als solcher mit dem Sittlichen einer Handlung auch ihre Grenze bezeichnen, um auf diese Weise eine Sphäre des menschlichen Handelns rein auszufüllen. Wenn es nun das Wesen des Rechtes ist, nur äußerlich das menschliche Handeln zu begrenzen und zu beschränken, so bringt es die nach ihm gebildete negative Fassung des Pflichtbegriffes mit sich, daß neben demselben der Begriff des Erlaubten als ein positiver sich bildet. Wo daher der Begriff des Erlaubten in einer Sittenlehre ausgebildet ist, so deutet er auf eine innere Verfälschung des Pflichtbegriffes hin [1]).

---

mentarische Einzelheiten aufzustellen vermag, und worin das Sittliche immerfort durch die Fortdauer des Unsittlichen bedingt erscheint?".

[1]) Vgl. Abhandlung über den Begriff des Erlaubten W. III 2, S. 439: „Das ist nämlich wohl klar, daß der ursprüngliche Sitz dieses Begriffes nicht das Gebiet der Sittlichkeit sein kann, auf welchem er eben garnicht statthaft ist. Er gehört aber in das Gebiet des positiven Rechtes und Gesetzes; und im bürgerlichen Leben gibt es ursprünglich in eben diesem Sinne ein Erlaubtes, daß es nämlich in der Mitte steht zwischen dem Gesetzlichen und dem Gesetzwidrigen". Und: „Es scheint daher notwendig zu folgen, daß wenn man das sittliche Handeln so ansieht ... daß ... die Vernunft nicht bloß abschlägt oder genehmigt, sondern ursprünglich die Handlung bildet, alsdann das Erlaubte von diesem Gebiet verwiesen werden muß ..... Und nur wenn die Vernunft im sittlichen Handeln beschränkt wird auf Gewährung oder Versagung des anderwärts her Geforderten, wie dies allerdings der Fall ist, wenn sie nur ein Gesetz aufstellt, wonach sie die Tauglichkeit der Maximen beurteilt, selbst also nichts tut als Recht sprechen: in einer solchen Sittenlehre muß des Erlaubten viel aufgestellt werden. Sodaß die Zulassung dieses Begriffes auf dem sittlichen Gebiet ein charakteristisches Merkmal derjenigen ethischen Systeme ist, welche ich die negativen genannt habe. Wer aber verlangt, es solle sich im sittlichen Menschen alles nur als Organ zur Intelligenz verhalten, der kann jenen Begriff nicht zulassen, sondern muß auch fordern, daß jede Handlung der Idee der Sittlichkeit widerspreche, zu welcher der Impuls nicht von der Intelligenz ausgegangen ist." (S. 443).

Das Ungenügende der als Pflichtenlehre auftretenden Ethik Kants und Fichtes erscheint ferner, wenn man darauf sieht, wie sie die Pflichten einteilen. Aus der Einteilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene (vgl. Kant, Rechtslehre) geht hervor, wie teils das Rechtliche gegen das Ethische nicht genügend abgegrenzt wird, indem unter den vollkommenen Pflichten Rechtspflichten, unter den unvollkommenen Pflichten dagegen Tugendpflichten verstanden werden, teils das sittliche Handeln nicht genügend bestimmt wird, indem man von unvollkommenen Pflichten spricht. Auch die Einteilung von Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere (Kant) erklärt sich „aus dem falschen Schein, welchen die Rechtspflichten verbreiten". Denn keiner kann etwas aufnehmen als Pflicht gegen andere, wozu nicht schon der eigene Wille ihn nötigte, so daß dadurch die Pflichten gegen andere zugleich auch erscheinen als Pflichten gegen sich selbst.

Gehen diese Einteilungen der Pflichten auf Kant zurück, so ist ebensowenig das Verfahren zu billigen, welches Fichte in seinem System der Sittenlehre (Werke 4. Bd.) befolgt. Dieser unterscheidet nämlich zunächst mittelbare und bedingte Pflichten auf der einen, unmittelbare und unbedingte Pflichten auf der anderen Seite (Sittenlehre § 19, S. 254 f.). Erstrebt das Sittengesetz die Herrschaft der Vernunft in der Allgemeinheit, worauf sich die unmittelbaren unbedingten Pflichten beziehen, so muß es auch als Mittel und Bedingung dazu das Wirken des einzelnen Menschen zum Gegenstand haben, womit es nur die mittelbaren bedingten Pflichten zu tun haben. Es erscheinen nun bei der erwähnten Einteilung keine gänzlich von einander verschiedene Pflichten; denn es kann keinen wesentlichen Unterschied machen, ob die zur Erreichung des Vernunftzweckes zu erfüllende Pflicht an mir oder an anderen geschieht. Nur ein verschiedenes Maß desjenigen wird auf diese Weise bezeichnet, was im Gebiet einer Pflicht von jedem geleistet werden kann. So erscheint denn, wie Schl. bemerkt, bei dieser Einteilung der Pflichten bei Fichte die frühere Einteilung in Pflichten gegen sich und gegen andere, aber auch die Unstatthaftigkeit derselben.

Mit dieser Einteilung verbindet sich jedoch bei Fichte eine andere, welche nämlich die Pflichten einteilt in allgemeine, die sich darauf beziehen, in Gemeinschaft die Natur zu beherrschen und besondere Pflichten, worunter die Berufspflichten verstanden sind. Aber

das Allgemeine zerlegt sich ganz von selbst wieder in das einzelne Besondere. „Unmöglich aber kann eine allgemeine Einteilung der Pflichten die richtige sein, welche sich auf einen nicht allgemeinen und durch den Einzelnen nicht bewirkbaren Zustand bezieht“ (Kr. S. 145). Sieht man aber genauer zu, so findet man bei Fichte selbst schon die Spuren einer besseren Einteilung, indem nämlich „seine allgemeinen sowohl als besonderen, bedingten und unbedingten Pflichten sich beziehen teils auf den Leib, teils auf die Intelligenz, teils auf das Bewußtsein der Individualität, welches heißt auf die Anerkennung einer Mehrheit freier Wesen“ (Kr. S. 146).

Weisen nun schon diese verschiedenen Einteilungen auf eine verkehrte Gestaltung der Pflichtenlehre hin, so ist es vor allen Dingen falsch, als oberste Pflicht diejenige der Selbsterhaltung aufzustellen. Die Ethik kann nur eine Weise des Lebens beschreiben und in der Innehaltung der damit gegebenen Grenzen besteht die Selbsterhaltung des sittlichen Lebens. Nur wenn man das Leben überhaupt von dem sittlichen Leben trennt, kann man die Pflicht der Selbsterhaltung als eine unbedingte Pflicht hinstellen. Aber auch dann läßt sich damit ohne nähere Bestimmung des Wie, Wodurch und Wenn manches Unsittliche verbinden.

Neben der obersten und unbedingten Pflicht der Selbsterhaltung erscheinen nun sowohl bei Kant wie auch bei Fichte zwei andere Pflichten, als Teil oder Mittel der Selbsterhaltung: die Mäßigkeit im Ernährungstrieb und in Beziehung auf den Geschlechtstrieb d. h. die Pflicht der Keuschheit. Kant behandelt diese Punkte in § 5 seiner Tugendlehre: Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. Fichte bezeichnet die Unmäßigkeit und die Unkeuschheit als „Ausschweifungen gegen die Pflicht der Selbsterhaltung, insbesondere in Rücksicht auf den Leib“ (Sittenlehre S. 262).

Es wird also die unbedingte Pflicht der Selbsterhaltung durch andere Pflichten beschränkt, sodaß das richtige Verhalten zustande kommt durch das Zusammentreffen zweier Pflichten. Das ist, meint Schl., Kant wohl zu verzeihen, „weil er, was zur Selbstliebe gehört, es sei nun in Beziehung auf Erhaltung oder Genuß, nicht sittlich hervorzubringen begehrt, sondern sich nur begnügt, es sittlich zu beschränken, und also, was ihm als ein eigener Trieb erscheint, auch eine eigene Pflicht erfordert“ (Kr. S. 195 f.). Nach Fichte jedoch soll dasjenige, was für die Selbsterhaltung getan wird, nicht nur durch

seine Begrenzung, sondern auch an sich sittlich sein. „Durch moralische Besinnung belebt betrachte ich mich nur als Werkzeug des Sittengesetzes; ich will sonach fortdauern und nur darum fortdauern, um forthandeln zu können. Darum ist die Selbsterhaltung Pflicht“ (Sittenlehre S. 261). So ist die Selbsterhaltung Aufrechterhaltung seiner selbst als moralisches Wesen, und zu dem Zwecke auch Erhaltung des empirischen Selbst. „Wenn nun also nur, um das Leben zu erhalten, die Nahrungsmittel genommen werden, so ist ja mit dem Zwecke zugleich die Grenze der Handlung gesetzt; und so wie jenes als Gebot gegeben ist, bedarf es nicht mehr eines Verbotes, daß nicht mehr geschehen solle, welches vielmehr einen anderen unsittlichen Antrieb zur Handlung voraussetzt, bei welchem auch das nicht Zuviele schon unsittlich wäre. Dieses in seiner ganzen Ausdehnung gedacht, gibt den Schluß, daß die Mäßigkeit als sittliche Bestimmung der Grenzen einer solchen Handlung, welche bis zu diesen Grenzen hin aus einem anderen Prinzip gelangt ist, gar kein Begriff einer einzelnen Tugend sein kann“ (Kr. S. 196). Ebensowenig wie aus dem Grunde der Selbsterhaltung ein bestimmtes Verhalten in Beziehung auf den Ernährungstrieb abgeleitet werden kann, kann es auch in Beziehung auf den Geschlechtstrieb geschehen, wobei sich noch der andere Fehler einstellt, daß die Grenze für eine Realität eher angegeben wird, als die Realität selbst. Ausführlicher ist bei Fichte von dem Geschlechtstrieb die Rede bei der Behandlung der Pflichten des Menschen nach seinem besonderen natürlichen Stande (Sittenlehre S. 327 f.). Erschien nun bei der Pflicht der Mäßigkeit die oberste Pflicht der Selbsterhaltung, so erscheint hier als oberste Pflicht diejenige der Fortpflanzung des Geschlechts. Allein es gelingt hier Fichte ebensowenig, den Geschlechtstrieb zu ethisieren wie bei der Selbsterhaltung den der Ernährung. Es wird der Geschlechtstrieb nicht in einen sittlichen verwandelt oder mit einem sittlichen verbunden. Denn wenn es als Pflicht hingestellt würde, „alles, was der Natur nach zur Fortpflanzung des Geschlechts zu tun möglich ist, es sei nun in dem engeren Umfang der einweibigen oder in dem weiteren der vielweibigen Ehe sich zum Zweck zu machen“ (Kr. S. 197), dann dürfte auch bei der Erfüllung dieser Pflicht auf die Selbsterhaltung gar keine Rücksicht genommen werden. Hieraus geht nun zur Genüge hervor, wie wenig die Aufstellung der obersten Pflicht der Selbsterhaltung im Stande ist, über den Geschlechtstrieb etwas sittlich zu bestimmen. Damit ist denn überhaupt

die Zusammenstellung dieses Triebes mit dem Ernährungstriebe und seine Behandlung in der Pflichtenlehre als irrtümlich abgewiesen.

Erst recht aber wird der Widerspruch Schleiermachers gegen die eigentlichen Aufstellungen Fichtes in Bezug auf Liebe und Ehe hervorgerufen. Zur besseren Klarstellung dieses Widerspruches bedarf es jedoch einer zusammenhängenden Wiedergabe der Fichte'schen Theorien.

— ——— —

Fichte verweist bei der Behandlung dieser Gegenstände in seinem System der Sittenlehre auf die ausführlichere Darstellung in der „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ (W. III S. 304 f. Deduktion der Ehe).

Da dem natürlichen Triebe gegenüber das weibliche Geschlecht sich als leidend, das männliche Geschlecht sich jedoch als tätig zeigt, der Charakter der Vernunft aber absolute Selbsttätigkeit ist, so entspricht dem eine beiden Geschlechtern gegenüber ganz verschiedene Beurteilung des Geschlechtstriebes. Da bloßes Leiden um des Leidens willen der Vernunft widerspricht, so darf sich das Weib die Befriedigung seines Geschlechtstriebes nie zum Zwecke machen. Es darf sich also diesen Trieb nicht gestehen. Anders ist es beim Manne, der, ohne seine Würde aufzugeben, sich den Geschlechtstrieb gestehen und die Befriedigung desselben suchen kann.

Wodurch wird nun der natürliche Trieb des Weibes zu einem sittlichen? „Das Weib kann sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da sie sich dennoch zufolge eines Triebes hingeben muß, kann derselbe kein anderer sein, als den Mann zu befriedigen. Sie wird in dieser Handlung Mittel für den Zweck eines anderen, weil sie ihr eigner Zweck nicht sein konnte, ohne ihren Endzweck, die Würde der Vernunft, aufzugeben.“ So verwandelt sich bei ihr der Naturtrieb in Liebe um. „Liebe also ist die Gestalt, unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt. Liebe aber ist es, wenn man um des anderen willen, nicht zufolge eines Begriffes, sondern zufolge eines Naturtriebes sich aufopfert.“ Im Manne dagegen ist ursprünglich nicht Liebe, sondern Geschlechtstrieb; „nur dem Weibe ist die Liebe, der edelste aller Naturtriebe, angeboren; nur durch dieses kommt er unter die Menschen ..... im Weibe erhielt der Geschlechts-

trieb eine moralische Gestalt, weil er in seiner natürlichen die Moralität derselben ganz aufgehoben hätte ..... Im unverdorbenen Weibe äußert sich kein Geschlechtstrieb und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe; und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. Es ist allerdings ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt; aber diese seine Befriedigung ist nicht die sinnliche Befriedigung des Weibes, sondern die des Mannes; für das Weib ist es nur Befriedigung des Herzens. Ihr Bedürfnis ist nur das, zu lieben und geliebt zu sein. So nur erhält der Trieb, sich hinzugeben, den Charakter der Freiheit und Tätigkeit, den er haben mußte, um neben der Vernunft bestehen zu können" (S. 310 f.). Durch die so als sittlich bestimmte Liebe des Weibes verwandelt sich der Naturtrieb des Mannes in Gegenliebe. „Im Manne ist ursprünglich nicht Liebe, sondern Geschlechtstrieb; sie ist überhaupt in ihm kein ursprünglicher, sondern nur ein mitgeteilter, abgeleiteter, erst durch Verbindung mit einem liebenden Weibe entwickelter Trieb" (S. 310). Der Mann kann das Opfer des Weibes, das sich ihm mit Freiheit und unbegrenztem Zutrauen hingibt, nur annehmen, indem er sich dieses Vertrauens wert erzeigt und in den Augen des Weibes niemals aufhört, achtungswürdig zu sein. So entsteht ein festes sittliches Verhältnis zweier Individuen, das der Ehe. „In der Ehe erhält die Geschlechtervereinigung, die an sich das Gepräge der tierischen Roheit trägt, einen ganz anderen, dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter. Sie wird eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in eins; unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübde der innersten Zärtlichkeit und Großmut von des Mannes Seite. Die weibliche Reinheit bleibt auch in der Ehe, und nur in ihr, unverletzt; das Weib gibt sich immer nur der Liebe, und selbst beim Manne erhält der Naturtrieb, den er sich außerdem wohl gestehen dürfte, eine andere Gestalt; er wird zur Gegenliebe" (S. 331).

Schleiermacher wirft Fichte vor, daß es ihm keineswegs gelungen sei, den Geschlechtstrieb wirklich zu „ethisieren". Wir führen seine eignen Worte an: „Es wird zwar den Frauen zuerst und unmittelbar der Vorzug eingeräumt, diesen Trieb nur als einen sittlichen zu haben, sodaß er fleischlich noch vor der Geburt, denn er darf nie zum Bewußtsein kommen, getötet wird, und geistig als Liebe wieder

aufersteht; ja sogar bei dem Manne verwandelt sich durch des Weibes Ergebung dieser Trieb in Gegenliebe, wobei er zur billigen Entschädigung für diese abgeleitete Sittlichkeit das Recht erhält, sich ihn auch vordem und außerdem wohl gestehen zu dürfen. Was für ein loses und nichtiges Spiel aber dies alles ist, vornehmlich nach den Grundsätzen des Systems, wird jeder einsehen. Alles übrige ganz Unwissenschaftliche und mehr als Verworrene, wie nämlich die Einwilligung der Frau, die für sich . . . . . nichts anderes sein würde als eine Handlung der Gefälligkeit, eine wohltätige Befriedigung eines fremden Bedürfnisses, vielmehr eine ganze und ewige Hingebung ist, aus welcher erfolgt eine gänzliche Verschmelzung zweier Individuen, und zwar solcher, welche nun eine ganz verschiedene Quelle ihrer Sittlichkeit haben; ferner wie dann doch auch die Sittlichkeit des Mannes gleichsam durchdrungen und gesättigt wird mit dem Wasser dieser fremden Quelle, und die Sittlichkeit überhaupt, welche vorher aus dem Innersten der Intelligenz hervorging, nun am Ende in einer anderen vielleicht noch schöneren Gestalt aus dem Geschlechtstrieb hervorsprießt, dies alles ist zu sehr hervorspringend, um mehr als angedeutet zu werden“ (Kr. S. 197 f.).

Ist bei Fichte der Geschlechtstrieb noch keineswegs ethisiert, so ist es noch viel weniger bei Kant der Fall; „denn Kant hat die Ehe nur in der Rechtslehre als einen rechtmäßig erlaubten, und wenn überhaupt der Geschlechtstrieb soll befriedigt werden, notwendigen Vertrag aufgeführt, jenes Sollen selbst aber in der Ethik nirgends erwiesen“ (Kr. S. 198).

Durch die sowohl an Kants als vor allen Dingen an Fichtes in diesem Zusammenhang angeführten Aufstellungen über die Liebe und die Entstehung des ehelichen Verhältnisses geübte Kritik hat Schl. nachgewiesen, wie wenig eine Ethik, die nur als Pflichtenlehre auftritt, im Stande ist, den ihr hier gestellten Anforderungen zu genügen. Das führt uns aber zu dem weiteren Ergebnis, dem Nachweis (vgl. Kritik der Sittenlehre, 3. Buch, Kritik der ethischen Systeme), daß die Ethik Kants und Fichtes, weil sie weite und wesentliche Gebiete des menschlichen Lebens nicht beherrscht, unvollständig ist.

Das dritte Buch der Grundlinien handelt von der Kritik der ethischen Systeme und prüft sie vor allen Dingen inbezug auf ihre Vollständigkeit. Auch hier tritt die Kritik der Ethik Kants und Fichtes als der wichtigste Punkt hervor. Mit dem rechtlichen Charakter, den ihre Ethik als Pflichtenlehre trägt, hängt der Mangel

zusammen, daß, wenn auch das Was bestimmt worden, das Wie fast überall unbestimmt geblieben ist. Als ob es sich bei dem Sittlichen nur immer um die äußere Tat handelte, so ist niemals von der Verschiedenheit der Gemütsstimmungen die Rede, die ein und derselben Tat zugrunde liegen können, und von der Verschiedenheit der Charaktere. Des Ideal des Weisen, welches dem Begriff der Tugend entspricht wie das Gesetz dem der Pflicht, erscheint als ein einfaches, und die Sittlichkeit daher als ein für alle gleichförmig bestimmtes Handeln.

Sehen wir auf den tieferen Grund dieser Eigentümlichkeit, so liegt er darin, „daß fast alle das geistige Vermögen des Menschen nur ansehen als Vernunft, die andere Ansicht dieser Grundkraft aber als freies Verknüpfungs- und Hervorbringungsvermögen oder als Phantasie ganz vernachlässigen, welches doch die eigentlich ethische Ansicht sein müßte und sich eben deshalb auch in der Ausführung nicht ganz übersehen läßt. Denn die Vernunft freilich ist in allen dieselbe und das durchaus Gemeinschaftliche und Gleichförmige, sodaß es eigentlich sinnlos ist, von einer individuellen Vernunft zu reden, wenn nämlich dieses mehr bedeuten soll als die bloße numerische Verschiedenheit der Organisation und der äußeren Bedingungen von Raum und Zeit. Die Phantasie aber ist das eigentlich Individuelle und Besondere eines jeden . . . . . und wie würde sich Kant z. B., welcher so gern gesteht, seine Sittenlehre sei nur für diejenigen gültig, welche vernünftig sein wollen, wie würde er sich verwundern und gar nicht vernehmen, was gesagt wäre, wenn einer noch den zweiten Teil der Sittenlehre forderte für diejenigen, welche Vernunft freilich, aber nicht nur sie haben wollten, sondern auch Phantasie, indem sie sonst glauben möchten, nichts weder zu sein noch zu haben . . . . . Nicht anders ja ist es auch bei Fichte, welchem nur folgerechter als jenem auch das Wenige noch verschwindet und alle Funktionen der Phantasie, ausgenommen wenn sie wieder rückwärts von der Vernunft gefordert werden, in die nicht genug zu beachtende Rubrik der Dinge gehören, zu denen die Zeit nicht vorhanden ist. Wie er denn auch außer dem ganz richtig in die Gemeinheit aus dem Individuo heraus versetzten Sittengesetz nichts anerkennt als Verstand und Leib, welche Werkzeuge des Sittengesetzes sein sollen, alles übrige aber ihm zu dem Aeußern gehören muß, durch welches der Punkt bestimmt wird, auf dem der Mensch sich findet, unter welchem Zufälligen dann auch die Phan-

tasie schläft zu großer Uebereinstimmung mit seiner Lehre vom Dasein“ (Kr. S. 269 f.).

Ob nun aus demselben Grunde hervorgehend oder nicht, so steht jedenfalls mit dem erwähnten Fehler ein anderer in einem engen Zusammenhang: „daß nämlich vieles, was ethisch bestimmt sein müßte, so gut als ganz übergangen ist in den Darstellungen der Sittenlehre“ (Kr. S. 72). Schleiermacher macht darauf aufmerksam, daß das eigentliche Handeln nicht immer die ganze Kraft des Gemütes in Anspruch nimmt, sondern daß Uebung und Gewöhnung eine große Rolle spielen im menschlichen Leben; wie nicht nur die Sittlichkeit des weiblichen Geschlechts von diesem Teil ihres Lebens abhängt, sondern auch die mannigfaltigen besonderen sittlichen Erscheinungen unter der mechanisch arbeitenden Abteilung der Gesellschaft. Die Gesetze des Umgangs sind fast nirgends deutlich dargestellt. Die freie Mitteilung wird nicht als etwas sittlich Gefordertes aufgestellt und ausgebildet. Wie sollte es auch, wenn z. B. Fichte jene denkwürdige Aeußerung macht, „daß es dem Menschen garnicht obliege, Gesellschaft zu stiften, sondern er ja wohl in der Wüste bleiben dürfte, wenn er sich da finde“ (Kr. S. 274).

So ist es denn nicht zu verwundern, wenn auch über die ernsteren und wichtigeren menschlichen Verhältnisse, von denen „Gemeinschaft des Inneren, wo nicht das eigentliche Wesen, so doch eine unentbehrliche Bedingung ist“, d. h. über Liebe und Freundschaft so wenig bestimmt ist.

Indem sich Schl. in diesem Zusammenhange hauptsächlich gegen die Mängel der Ethik Kants wendet, wie sie in der Behandlung dieser Probleme zutage treten, stellen wir zunächst die Auffassungsweise von Liebe und Freundschaft bei Kant ins Licht, um daran die Kritik Schl. anzuschließen.

Kant stellt schon in seiner ersten ethischen Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ die praktische Liebe, die im Willen ihren Grund hat, in einen Gegensatz zur pathologischen, die in einem Hang der Empfindung wurzelt, wie denn das rechte ethische Verhalten darin sein Merkmal hat, daß es nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht geschieht (R. 398 f.). Derselbe Unterschied kehrt wieder in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (R. 209 f.). Beide Male ist in dem Zusammenhange die Rede von den Schriftstellen, in denen die Liebe, sei es zu Gott, sei es zu den Menschen, geboten wird. Als Gebot kann aber nur die praktische Liebe gefordert werden, die

in dem Willen wurzelt. Insofern kommt die pathologische Liebe für die Sittlichkeit nicht in Betracht. In dem Abschnitt der Tugendlehre „Von der Liebespflicht gegen andere Menschen“ wird ein ähnlicher Unterschied gemacht: „die Liebe wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens verstanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben), sondern muß als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welches das Wohltun zur Folge hat“ (Tugendlehre § 25). Liebe und Achtung bewirken die Verbindung vernünftiger Wesen. Beides aber vereinigt sich am innigsten in der Freundschaft. So ist denn die höchste Form der Freundschaft die Vereinigung zweier Personen durch gleiche, wechselseitige Liebe und Achtung. Auch in der Freundschaft unterscheidet Kant von der ästhetischen die moralische und bestimmt diese als „das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen“ (Tugendlehre § 47). Was das Verhältnis der Freundschaft zur Ehe betrifft, so wird auch wohl der Standpunkt Kants nach seinen Ausführungen in § 46 der Tugendlehre durch die Aeußerung Fichtes wiedergegeben: „Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie notwendig“ (Sittenlehre S. 332).

Schleiermacher stellt zunächst in seiner Kritik dieser Aufstellungen fest, daß Kant überhaupt die Liebe ableugnet, weil er keine andere sittliche Liebe anerkennt als die, welche er die praktische nennt, nämlich die Behandlung nach dem Gesetz. Da dieselbe sich jedoch weniger auf das behandelte Subjekt bezieht als auf das allgemeine Gesetz, so kann eigentlich von Liebe bei Kant gar nicht die Rede sein. So wird denn auch (in der Rechtslehre) das eheliche und elterliche Verhältnis ganz ohne Rücksicht auf die Liebe behandelt. Wenn das nun auch ganz dem rechtlichen Charakter seiner Sittenlehre entspricht, so erhellt zugleich daraus ihre Unvollständigkeit, indem sie breite Gebiete des Lebens ethisch unbestimmt läßt. „Einmal ist ihm doch, was er die pathologische Liebe nennt, als ein wirkliches von großem Einfluß auf das gesellige Verhalten gegeben; will er sie also nicht als ein Sittliches anerkennen, so muß er sie als ein Unsittliches verwerfen“ (Kr. S. 278). Und das umsomehr, als er „die Tugenden am meisten durch die ihnen entgegenstehenden Laster beschreibt“. Wenn Kant also die praktische Liebe im Gegensatz zur pathologischen preist, so müßte er die letztere konsequent

als ein Laster ansehen. Hier aber hätte ihm, da er selbst ungewiß schwankt, offenbar werden können, daß sich unter der pathologischen Liebe etwas verbirgt, was nicht als Neigung unsittlich ist, sondern als „reine Eigentümlichkeit“ sittlich zu begründen ist. Ist nun aber die Liebe unberücksichtigt gelassen, so fehlt es ferner dem ehelichen und elterlichen Verhältnis ganz an einem Entstehungsgrunde und an einem festhaltenden Bande. „Denn der Gehorsam gegen die Natur, durch den er sie nun allein erklären muß, gibt weder einen Grund der Wahl noch eine längere Dauer und weitere Ausbildung, als bis die Absicht der Natur erreicht ist; und man kann sagen, daß diese Verhältnisse nun wohl nicht sowohl ein besonderes und geschlossenes Ganze bilden, sondern nur eine Reihe zufällig verknüpfter gleichartiger Anwendungen des Gesetzes, und daß die ethische Aufgabe vielmehr dahin gehen müsse, ihren Einfluß auf die übrigen Teile des Lebens wie von allem, was bloß die Natur auflegt, möglichst einzuschränken. Worin sich denn mehr als irgendwo die Härte und der Unzusammenhang dieser bloß das Rechtliche abzirkelnden Sittenlehre offenbart“ (Kr. S. 279).

Auch die Behandlung dieser Verhältnisse durch Fichte unterliegt demselben Bedenken. Fichte erkennt zwar eine höhere und sittliche Liebe als notwendig an. Aber es ist bei ihm nicht klar, wie er sie von der Freundschaft unterscheidet, namentlich wenn er diese auf die Ehe einschränkt. Wenn nun aber die Liebe „dasjenige Gefühl ist, welches das Wesentliche in dem Zustand der Ehe nämlich die gänzliche Hingebung bezeichnet, so ist die hohe Aufgabe, welche er ihr anweist, nämlich das Verschmelzen der Individuen auch nicht im Geringsten als wünschenswert oder notwendig erwiesen und ebensowenig in ihren Grenzen bestimmt, so daß es scheint, als habe er über der Freude des ersten Findens zur klaren Einsicht nicht gelangen können. Denn wie aus dem körperlichen Hingeben, welches die Befriedigung des Geschlechtstriebes bezeichnet, ein so gänzliches Geistige erfolge und gerade diesem Teile des organischen Systems eine so viel größere Bedeutung zukomme als jedem anderen, dies ist aus dem, was gesagt wird, ethisch gar nicht zu begreifen“ (Kr. S. 280). Dadurch aber, daß Fichte auch den Bestimmungsgrund der Liebe nicht angeben oder nicht erweisen kann und also etwas Unfreies in derselben anerkennt, verdirbt er sich den innersten Grund seiner Sittenlehre, nämlich die Lehre vom Gewissen. Denn ohne dessen Genehmigung darf doch nicht die Liebe, nachdem sie unwissend wie

entstanden ist, handelnd weiterverfolgt und die Ehe als die größte und sittlichste Angelegenheit des Lebens gestiftet werden (Kr. S. 281). Zweierlei ist aber an Fichte am meisten zu tadeln. Wenn er annimmt, daß der körperlichen Verschiedenheit der Geschlechter auch eine geistige entspricht, so hätte darüber etwas bestimmt werden müssen. Und damit die Ehe das Geschäft der Vereinigung recht vollkommen vollbringen könne, hätte ausgeführt werden müssen, wie vor der Ehe die Eigentümlichkeit recht scharf ausgebildet werden mußte. Diese Ausbildung der Eigentümlichkeit hätte aber entweder als fremdartig und ungehörig bezeichnet werden müssen oder es ist das Fehlen einer solchen Ausführung über das Verhältnis des allgemein Menschlichen zum geschlechtlich Eigentümlichen ein Zeichen der Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit des Systems.

Schleiermacher deutet dann noch an, wie Fichte wohl auf den richtigen Weg hätte gelangen können. Indem ihm die Individualität unter die wesentlichen Bedingungen der Ichheit gehört, wäre es seiner Methode angemessen gewesen, „einen Trieb aufzustellen, welcher darauf gerichtet wäre, Individuen zu suchen“ (Kr. S. 281).

Was nun aber die Freundschaft betrifft, so setzt schon der gewöhnliche Begriff mehrere Arten voraus. Es ließe sich die Freundschaft teilen je nach dem Gegenstand, auf den sich das gemeinschaftliche Streben richten kann. Die sittliche Freundschaft Kants, die man wohl besser eine „dialektische“ Freundschaft nennen könnte, ist nur eine einzelne und untergeordnete Art. Und wenn Fichte die Freundschaft recht eingeteilt hätte, so würde er nicht die ganze Freundschaft nur in der Ehe gesucht und die teilweisen Verbindungen stillschweigend ganz verworfen haben. Es gilt aber nicht allein von der Ethik Kants und Fichtes, sondern durchweg von der gesamten Sittenlehre, daß „die Freundschaft wie die Liebe noch nirgends aus den Grundsätzen eines Systems als notwendig herfließend ist abgeleitet worden, daher sie auch wohl unter dem Verzeichnis der Güter steht, in welches noch niemand einen notwendigen Zusammenhang gebracht hat, von einer Pflicht aber, Freunde zu haben, nirgends die Rede ist. Sondern sie steht immer nur als aus einem fremden, niemand weiß welchem Gebiet aufgenommen, da und muß eben deshalb von den Ansprüchen, mit welchen sie ursprünglich auftritt, vieles zurücknehmen und sich auf mancherlei Weise einzwängen lassen, um in die Ordnung des Systems eingekleidet zu werden. Dergleichen aber in der Ethik zu dulden, streitet gegen

die ersten Grundsätze und beweiset deutlich die Unfähigkeit des Systems, den so behandelnden Gegenstand sich anzueignen. (Kr. S. 284).

In der eudämonistischen Ethik wird z. B., was die Freundschaft betrifft, dieselbe nicht unterschieden von dem bloßen Wohlwollen und daher nicht aufgerichtet als ein „festes und selbständiges Verhältnis, sondern nur als ein zufälliges Zusammentreffen des eigenen Bestrebens und Gelingens mit dem fremden“ (Kr. S. 270). Besser ist bei den Stoikern die Ueberzeugung zum Durchbruch gekommen, daß die Freundschaft ein Gut sei; und doch erscheint sie dort „als etwas ursprünglich nicht Sittliches, das erst durch Begrenzung sittlich soll gemacht werden“ (S. 285). Ist die Freundschaft selbst aber in der bisherigen Sittenlehre in ihrem Wert und Einfluß nicht selbständig dargestellt worden, so ist auch darüber nichts ausgesagt, wie und ob sie zu unterscheiden ist von der Liebe.

Die Liebe nun aber selbst genommen als ein „besonderes und zwar das allergenaueste auf Gemeinschaft des Inneren angelegte Verhältnis“ (S. 277), so erscheint überall der „Hauptknoten der Aufgabe“ ungelöst, „die Verbindung des natürlichen Geschlechtstriebes mit einem besonderen geistigen Bedürfnis, oder wo diese geleugnet wird, die Nachweisung, es sei nun eines anderen Unterschiedes zwischen Freundschaft und Liebe oder eines anderen Grundes, das aus dem Naturtriebe entstehende Verhältnis zugleich zu einem intellektuellen zu machen“ (S. 282) als charakteristisches Merkmal hervorzukehren.

So gilt denn allgemein sowohl von der eudämonistischen Ethik als auch von der handelnden der Ausspruch Schleiermachers: „In beiden aber sind Liebe und Freundschaft immer der Sitz eines blendenden und verführerischen Scheines gewesen, indem unter ihrem Vorwande gegen die mehrere Glückseligkeit sowohl als gegen das richtige Handeln von jeher vielfach ist gefehlt worden. Sodaß auf alle Weise für beide notwendig ist, diese Verhältnisse zuerst in ihrem notwendigen Zusammenhange, wenn es einen gibt, mit den wesentlichen sittlichen Zwecken aufzustellen, dann aber hieraus genau ihren Umfang und ihre Grenzen zu bestimmen“ (S. 276).

Als einziges grundlegendes Weltbild der Vergangenheit, das den hier ausgesprochenen Forderungen der Ethik entspricht, erscheint aber in Schleiermachers Augen dasjenige Platos, dessen Erwähnung in diesem Zusammenhange auf tiefgreifende Berührungen zwischen beiden Denkern und ihrer Art und Weise, das sittliche Leben aufzufassen, hinweist. Die Stelle lautet: „Weit allen anderen voraus

ist auch hier wieder Plato, welcher von Freundschaft und Liebe, ob überall richtig und in jeder Hinsicht genügend, dies kann hier nicht erörtert werden, gewiß aber so zusammenhängend redet, daß es leicht wäre, aus allem, was zerstreut darüber vorkommt, in dialektischer und mythischer Form ein Ganzes zu machen. Es darf nur daran erinnert werden, wie er symbolisierend den Geschlechtstrieb mit dem Bestreben nach gemeinsamer Ideenerzeugung verbindet und auf die Unvollkommenheit des persönlichen Daseins und seine Unzulänglichkeit zur Hervorbringung eines höchsten Gutes diese Aufgaben gründet, so muß jeder einsehen, daß hier, wenn auch nur durch leise Andeutungen, Fragen beantwortet sind, an die andere nicht dachten, und daß hier Freundschaft und Liebe nicht von außen angeknüpft oder aufgeklebt, sondern durch die eigenen Kräfte seiner ethischen Grundideen aus dem Innern seines Systems hervorgetrieben sind" (Kr. S. 285). Schon bei der Auffassung der Stoiker von der Liebe hat Schleiermacher bemerkt, daß ihnen die Idee des „Symbolischen" gänzlich fehle und sie daher nicht imstande wären, „einen Zusammenhang zwischen dem Physischen und Ethischen" anzugeben. So erscheint denn schon hier die für Schl. Ethik bedeutsame Idee des Symbolischen, indem in ihr das Natürliche sich mit dem Geistigen verbindet, das Natürliche der Ausdruck für etwas Geistiges wird und der natürliche Prozeß in einen geistigen sich verwandelt. So zeigt sich denn im symbolischen Handeln ein Ineinander von Natur und Vernunft, und es mag schon hier darauf aufmerksam gemacht werden, wie auf diese Weise der Dualismus der Sittenlehre Kants und Fichtes überwunden und die Ethik in eine organische, bildende umgewandelt wird. Das ist aber nicht möglich, ohne daß die Ethik wiederum abgeleitet und mit einem höheren Begriff der Wissenschaft in Verbindung gebracht wird und so als ein „notwendiges Glied in einem alles umfassenden System menschlicher Erkenntnis" (S. 22) sich darstellt, eine Forderung, die Schl. von Fichte übernommen, aber deren verkehrte Anwendung er bei ihm tadelt (vgl. die bedeutsame Einleitung zum ersten Buch der Kritik der Sittenlehre). Unter allen aber, so schließt Schl., welche den Gedanken gefaßt haben, die Ethik aus einer höheren Wissenschaft zu begründen, ist es nur etwa denen gelungen, „welche objektiv philosophiert haben, d. h. von dem Unendlichen als dem einzigen notwendigen Gegenstande ausgegangen sind". Das aber sind Spinoza und Plato.

Zweiter Teil.

Schleiermachers ethische Auffassung und Begründung von Freundschaft, Liebe und Ehe.

I.

Die Individualität innerhalb der sittlich-religiösen Anschauungswelt Schleiermachers.

Unsere bisherige Darstellung hat es deutlich gemacht, daß sich gegenüber Kant und Fichte bei Schleiermacher eine viel tiefere Erfassung der Individualität geltend zu machen sucht. Das Ich nimmt bei den Moralphilosophen eine viel zu isolierte, weltabgewandte Stellung ein, ist zu losgelöst aus dem Ganzen, um einen Einfluß auf das Leben ausüben zu können. An der Behauptung der souveränen Stellung des Ich dem Weltganzen gegenüber liegt ihnen alles. In einem Athenäumsfragment sagt Schl.: „Die mit dem Sollen anfangen und endigen . . wissen nicht, daß der sittliche Mensch aus eigener Kraft sich um seine Achse frei bewegt. Sie haben den Punkt außer der Erde gefunden, den nur ein Mathematiker suchen wollen kann, aber die Erde selbst verloren. Um zu sagen, was der Mensch soll, muß man einer sein und es nebenbei auch wissen (bei Dilthey Anh. S. 83).

In der Kritik der Sittenlehre tadelt er, daß die Moralphilosophen den sittlichen Standpunkt immer nur erreichen und behaupten durch Entgegensetzung gegen das Natürliche, daß man das Leben überhaupt vom sittlichen Leben trennt. Dies war auch der Anstoß, den er an Fichtes „Bestimmung des Menschen“ nahm. „Wie kann doch einer, der an Freiheit und Selbständigkeit glaubt oder auch nur glauben will, nach einer Bestimmung des Menschen fragen? Und was kann diese Frage noch bedeuten, nachdem die andere vorangegangen ist: Was bin ich? (Rezension von Fichtes „Bestimmung des Menschen“ W. III, 1. S. 524 f.). Und: „Sollte man nicht vom Moralismus aus, sobald man über ihn denken will, auch notwendig auf den Idealismus kommen müssen?“ (Ebenda S. 530). Der Mensch soll sich nach Schl. kühnen Mutes als sittliches Wesen begreifen, nicht immer erst mühsam den sittlichen Standpunkt erobern und sich dann mit dem „Gefühl der Freiheit“ (Mon. 39) beruhigen. Freilich bedarf diese tiefere Erfassung der Individualität einer stärkeren Begründung.

„Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?“ Dies war die letzte Frage, die das Studium Spinozas unserem Denker aufgegeben hatte (vgl. kurze Darstellung des spinozistischen Systems, um 1794. W. III, 4. Teil 1 S. 283 f.). Inzwischen hatte er sich in Goethes Bildungsroman Wilhelm Meister versenkt und hier reiches individuelles Leben sich entfalten sehen. Weder in Kant noch in Fichte fand er eine Antwort auf jene Frage. Er gab sie selbst in seinen „Reden über die Religion“. Wir stehen hier an den Motiven dieser bedeutsamen Schrift und sehen die Einflüsse Spinozas und Goethes sich treffen in einer Persönlichkeit, die tief im Religiösen wurzelt. „Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte, sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt“ (R. 13 f.). Darin liegt das Bedeutsame dieses Buches, daß sich hier eine tief im Religiösen wurzelnde Weltanschauung in einen schneidenden Gegensatz stellt gegen die Einseitigkeiten einer nur auf Metaphysik sich gründenden Moral. Wir müssen die Hauptstelle hierher setzen: „Sie (die Religion) begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen, es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht, und in allem, was ihre Wirkungen charakterisiert. Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursache alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allen anderen Einzelnen

und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung[1]). Die Metaphysik geht aus von der endlichen Natur des Menschen und will aus ihrem einfachsten Begriff und aus dem Umfang ihrer Kräfte und ihrer Empfänglichkeit mit Bewußtsein bestimmen, was das Universum für ihn sein kann und wie er es notwendig erblicken muß. Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne und so auch der Mensch gilt und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gährung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und ahnden. Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern und ihr alles unterwürfig machen; die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist; jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder wolle nicht. So behauptet sie ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, daß sie aus dem der Spekulation sowohl als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht und indem sie sich neben beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet. Sie zeigt sich euch als das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, als ihr natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit, als welches von ihnen ihr wollt. Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Uebermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht

[1]) Es handelt sich bei dem Gegensatz um eine veränderte Stellung des Menschen zum Universum und im Universum; es soll in der religiösen Weltanschauung die schroffe Gegenüberstellung überwunden werden. Das Freiheitsgefühl soll — um den späteren Terminus zu gebrauchen — mit dem Abhängigkeitsgefühl vereinigt werden, indem dieses die notwendige Grundlage für jenes ist. Freiheit haben zu wollen ohne Abhängigkeit, das ist der Irrtum der Moralphilosophie, und darum hat sie sich das Gefühl der Gottähnlichkeit geraubt (R. 52). Die religiöse Anschauung leugnet nicht das Freiheitsgefühl, sie will es nur tiefer begründen. Sie lebt da, „wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist".

auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen. Auch haben die Götter von je an diesen Frevel gestraft. Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Ohne diese, wie kann sich die erstere über den gemeinen Kreis abenteuerlicher und hergebrachter Formen erheben? Wie kann die andere etwas Besseres werden als ein steifes und mageres Skelett? Oder warum vergißt über alles Wirken nach außen und aufs Universum hin eure Praxis am Ende eigentlich immer den Menschen selbst zu bilden? Weil ihr ihn dem Universum entgegengesetzt und ihn nicht als einen Teil desselben und als etwas Heiliges aus der Hand der Religion empfangt. Wie kommt sie zu der armseligen Einförmigkeit, die nur ein einziges Ideal kennt und dieses überall unterlegt? Weil es euch an dem Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur fehlt, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist. Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein und gebildet werden und sonst verliert ihr alles in der Gleichförmigkeit eines gleichen Begriffs. Warum hat euch die Spekulation solange statt eines Systems Blendwerke und statt der Gedanken Worte gegeben? Warum war sie nichts als ein leeres Spiel mit Formeln, die immer anders wiederkamen und denen nie etwas entsprechen wollte? Weil es an Religion gebrach, weil das Gefühl des Unendlichen sie nicht beseelte und die Sehnsucht nach ihm und die Ehrfurcht vor ihm ihre feinen luftigen Gedanken nicht nötigte, eine festere Konsistenz anzunehmen, um sich gegen diesen gewaltigen Druck zu erhalten. Vom Anschauen muß alles ausgehen, und wem die Begierde fehlt, das Unendliche anzuschauen, der hat keinen Prüfstein und braucht freilich auch keinen, um zu wissen, ob er etwas ordentliches darüber gedacht hat.

Und wie wird es dem Triumph der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält und ihn einen höhern Realismus ahnen läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es zu bilden scheint, er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem

nichtigen Schattenbilde unserer eigenen Beschränktheit. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger- und ohne Bürgerrecht“ (R. 50 f.).

Diese Stelle führt uns mitten in die kraftvoll geltend gemachte religiöse Weltanschauung Schl.s ein. Wir fassen ihre Hauptpunkte zusammen:

1. Neben dem Erforschen des Universums mit dem Verstand (Metaphysik), neben dem Fortbilden desselben durch Tätigkeit (Praxis, Moral) gibt es etwas Drittes: das passive Anschauen des Universums, das sich Hineinversenken in seinen Sinn und Geist, in dem Endlichen einen Abdruck und eine Darstellung des Unendlichen zu sehen. So stellt sich die Religion dar als ein unentbehrliches Drittes. Sie gibt den Menschen sich selbst zurück und bewahrt ihn vor dem fruchtlosen Umherschweifen auf dem Gebiete der Spekulation und vor dem Sichselbstverlieren im immer erneuten Wollen und Handeln. Sie gibt ihm einen Schwerpunkt in sich selbst, öffnet die Organe seiner inneren Welt in den Erlebnissen des Gemüts, läßt ihn sich selbst im ahnungsvollen Betrachten als einen Teil des Universums empfinden und bildet so ein wirkungsvolles Gegengewicht gegen das unruhige Drängen nach außen hin. Dann ist aber die Religion nicht mehr ein unbedeutender Anhang der Moral wie bei Kant, sondern es bleibt das Verdienst Schl.s, in dieser Weise ihre Selbständigkeit als ein eigentümliches Gebiet inneren Erlebens verfochten zu haben.

2. Daraus ergibt sich das Wesen der Religion; sie ist nicht Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl, Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Nur aus den Händen der Religion kann der Mensch seine Gottähnlichkeit und Unendlichkeit empfangen. Sonst bleibt sie ein unrechtes Gut; denn sie allein macht den Menschen seiner Beschränktheit bewußt, „der Zufälligkeit seiner ganzen Formen, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen“. Ohne solche Gefühle ist alle Unendlichkeit und Gottähnlichkeit nur ein frecher Raub.

3. So hält denn Religion dem vollendeten und gerundeten Idealismus das Gegengewicht und läßt einen höheren Realismus ahnen, der sich unterscheidet von dem naiven Realismus, welcher die Erscheinungswelt für die wirkliche Welt ansieht, aber auch die ewige Welt nicht jenseits und über dieser Welt sucht, sondern erst diese Welt in ihrem wahren Wesen und in ihrem innersten Kern begreift. Als Bürge für diese Weltbetrachtung wird nicht ohne Grund Spinoza angeführt, mit dem sich Schl. in den Grundzügen dieser religiösen Betrachtung einig fühlte[1]).

In der Form der Mystik gelangt vielfach die religiöse Anschauung Schl.s zum Ausdruck. Sie bot sich ihm schon deswegen dar, weil sie am deutlichsten zeigt, worauf es ihm ankam, die richtige Stellung dem Universum gegenüber erst wieder zu gewinnen. Lehrreich dafür ist die Stelle, wo er über die Unsterblichkeit spricht: „Was aber die Unsterblichkeit betrifft, so kann ich nicht bergen, die Art, wie die meisten Menschen sie nehmen, und ihre Sehnsucht danach ist ganz irreligiös, dem Geist der Religion gerade zuwider, ihr Wunsch hat keinen anderen Grund als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist. Erinnert euch, wie in ihr alles daraufhin strebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen des Universums soviel als möglich eins werden sollen mit ihm; sie aber sträuben sich gegen das Unendliche, sie wollen nicht hinaus, sie wollen nichts sein als sie selbst und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität . . . Versucht doch aus Liebe zum Universum euer Leben aufzugeben. Strebt danach schon hier, eure Individualität zu vernichten und in Einem

[1]) Der erste Punkt, der Nachweis der Selbständigkeit der Religion zieht sich durch die ganzen Reden hindurch (vgl. Schl. an Sack: „Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen". Br. III S. 284). Unter der Befolgung dieses Zweckes leidet gewiß die Bestimmung des Wesens der Religion. Anschauung und Gefühl ist zunächst nur der Ort für die Religion, ein Schema, das nachher durch positive religiöse Anschauungen und Gefühle ausgefüllt wird. Der „höhere Realismus" der Religion im Gegensatz gegen den abstrakten und isolierten Idealismus der Philosophie besteht in der Verbindung des spinozistischen Grundgefühls dem Universum gegenüber mit dem durch die neuere Philosophie erweckten Freiheitsgefühl. Die Abgrenzung der Religion gegen das rein Spekulative und Moralische zur Begründung ihrer Selbständigkeit ist ein bleibender Grundzug in dem Denken Schleiermachers geblieben. Daher auch seine relative Gleichgültigkeit gegen den Gottesbegriff.

und Allen zu leben, strebt danach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert; und wenn ihr so mit dem Universum, soviel ihr hier davon findet, zusammengeflossen seid und eine größere und heiligere Sehnsucht in euch ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen" (R. 131 f.). Schon in der zweiten Auflage der Reden hat Schl. zur besseren Klarstellung seiner Meinung den Ausdruck Individualität in dieser Stelle ersetzt durch Persönlichkeit: „Sie wollen nicht aus der gewohnten Beschränkung hinaus, sie wollen nichts sein als ihre Erscheinung und sind ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit" (Pünjer S. 131). So wird eine deutliche Unterscheidung gemacht zwischen Persönlichkeit und Individualität. Persönlichkeit ist die empirische Erscheinung des Menschen, Individualität sein bleibender, allein wertvoller Kern. Erst durch Aufgeben der Persönlichkeit, durch ein Verzichten auf das menschlich Beschränkte wird ihm der Einblick ermöglicht in das, was den Kern seiner Individualität ausmacht, begreift er sich selbst als freies geistiges Wesen, als einen Ausfluß des Universums und tritt damit in Verbindung mit dem geistigen Gehalt der Welt: „Das Universum spricht zu ihm wie geschrieben steht: Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren." Die religiöse Anschauung geht nicht in der Mystik auf, daran hindert schon die scharfe Behauptung der Individualität. Sie bildet ihm nur das Mittel, durch die Methode der Selbstanschauung das eigentümliche Wesen des Menschen zu begreifen. „Wer . . ein religiöser Mensch ist, der ist gewiß in sich gekehrt mit seinem Sinn, in der Anschauung seiner selbst begriffen . . . . . Denjenigen aber . . . . deren Sinn immer in sich gekehrt bleibt, weil er sich eines Mehreren in der gegenwärtigen Lage der Welt nicht zu bemächtigen weiß, gebricht es zu bald an Stoff, um Virtuosen oder Helden der Religion zu werden" (R. 157/8). Als solche hatte schon zu Anfang seines Werkes Schl. die Priester und Propheten, die Dichter und Seher, die Redner und Künstler, die Führer der Menschheit, nämlich als von Gott gesandte Persönlichkeiten hingestellt (R. 12). Von einer solch inneren Gewalt, die ihm seinen besonderen Beruf bestimmt, weiß sich auch der Redner über die Religion ergriffen.

Die Schätzung der Individualität und des Individuellen über-

haupt ist der deutlich sichtbare Punkt, an dem die Schranke der spinozistischen Weltanschauung durchbrochen wird. Das determinatio est negatio wird hier in sein Gegenteil gewendet, die Individualität nicht Determination des Unendlichen, sondern vielmehr sein Ausdruck und Spiegelbild, Mannigfaltigkeit und Individualität das Symbol der „unendlichen und lebendigen Natur", das Endliche aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten und innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich (R. 53). Der Ausdruck Individualität bezeichnet in den Reden alles einzelne Dasein, „sofern es durch das Gemüt religiös d. h. als endlicher Ausdruck des Unendlichen gedeutet wird" (Dilthey Leben S. 312). Oder wie es Schl. ausdrückt: „alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen d. i. Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganze aus" (S. 57).

Die Ausführungen über das Wesen der Religion in der zweiten Rede zielen darauf ab, die menschliche Individualität religiös zu begründen, sie als den höchsten Ausdruck des Unendlichen erscheinen zu lassen. „Im inneren Leben bildet sich das Universum ab und nur durch das Innere wird erst das Aeußere verständlich" (R. 87). Diese Abzweckung auf die menschliche Individualität ist aber nur dadurch ermöglicht, daß der Mensch selbst ein „Kompendium der Menschheit" ist. „Eure Persönlichkeit umfaßt in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur, und diese ist in all ihren Darstellungen nichts als euer eigenes vervielfältigtes deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen verewigtes Ich. Bei wem sich die Religion so wiederum nach Innen zurück gearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet" (R. 99).

Von der Seite des Menschen her gelangt man zu dieser inneren Verbindung mit dem Universum durch „Selbstanschauung". Sie besteht, wie der erste Monolog ausführt, in der Trennung zwischen dem, was der äußeren Welt angehört und dem freien schöpferischen Wesen des Geistes. „Es fließt mein irdisch Tun im Strom der Zeit, es wandeln sich Erkenntnis und Gefühle und ich vermag nicht eines festzuhalten; es fliegt vorbei der Schauplatz, den ich spielend mir gebildet und auf der sicheren Welle führt der Strom mich Neuem stets entgegen. So oft ich aber ins Innere selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Handeln an, das

keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft“ (M. 25). Aber auch folgende Stellen der Reden werfen auf diesen inneren geistigen Prozeß der Selbstanschauung, die zur Ahnung des Unendlichen führt, ein deutliches Licht: „Dieses zu gleicher Zeit geforderte Lieben und Verachten alles Endlichen und Beschränkten ist nicht möglich ohne dunkle Ahndung des Universums und muß notwendig eine lautere und bestimmtere Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem Einen in Allem herbeiführen (R. 165). Und: „Schaut euch selbst an mit unverwandter Anstrengung, sondert alles ab was nicht euer Ich ist, fahrt so immer fort mit immer geschärfterem Sinn, und jemehr ihr euch selbst verschwindet (2. Aufl.: in Persönlichkeit und abgesondertem Dasein), desto klarer wird das Universum vor euch dastehen, desto herrlicher werdet ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in euch“ (R. 166).

Was aber ist das Universum? Es ist nicht die Welt selbst, sondern ihr geistiger Kern. Wie Persönlichkeit zur Individualität, so verhält sich Welt zum Universum. Dies zeigt sich in der Ablehnung aller Naturreligion. „Der Raum und die Massen machen nicht die Welt aus und sind nicht der Stoff der Religion; darin die Unendlichkeit zu suchen, ist eine kindische Denkungsart“ (R. 82). Auch die Schönheiten der Natur führen nicht in das Innere des Universums (R. 80 f.). Schleiermacher sagt bei Erwähnung des Aufsatzes von Hülsen „Ueber die natürliche Gleichheit der Menschen“ im Athenäum (Bd. II): „Es ist aber Naturreligion und da weiß ich nicht, ob es mir viel tun wird. Meine Religion ist so durch und durch Herzreligion, daß ich für keine andere Raum habe“ (Br. I S. 202). In das Innere des Universums führt tiefer die Geschichte hinein: „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr . . . . . und alle wahre Geschichte hat überall zuerst einen religiösen Zweck gehabt und ist von religiösen Ideen ausgegangen. In ihrem Gebiet liegen dann auch die höchsten und erhabensten Anschauungen der Religion“ (R. 100). Die Menschheit anzuschauen in ihrem Sein und in ihrem Werden ist die eigentlich religiöse Betrachtung der Welt und darum Universum wesentlich als Geisteswelt zu verstehen [1]).

[1]) Das Unendliche ist das ursprünglich Geistige, vgl. Werke III 1. Bd. S. 533 und Wehrung „Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schls.“ . . .

In diesem Sinne ist zuletzt die grundlegende Definition zu bestimmen: Religion ist Anschauung des Universums. Dieses „Anschauen" ist aber nicht möglich ohne Individualität, ohne Selbstanschauung. Anschauung des Universums als des ewigen, geistigen Gehalts der Welt ist das Thema der Reden über die Religion, Selbstanschauung und das Erleben jener Weltbetrachtung im eigenen Gemüt, davon gehen die Monologe aus. So hängen Reden und Monologe innerlich zusammen; die einen stellen die vorwiegend religiöse Seite, die anderen die sittliche Seite derselben Weltbetrachtung dar, und man versteht, wie Schl. in einer Tagebuchnotiz aus jener Zeit sagen kann: „Selbstanschauung und Anschauung des Universums sind Wechselbegriffe" (Dilthey Anh. S. 118). „In der Selbstanschauung und mittelst derselben vollzieht sich der sittliche Vorgang. In der Anschauung des Universums besteht der religiöse Vorgang ..... In beiden Vorgängen wird die fundamentale metaphysische Beziehung des Universums und der Individualität in der Anschauung erfahren. Und zwar durchmißt so zu sagen der religiöse Vorgang das Universum vom Endlichen aus in der Richtung auf Anschauung und Gefühl des Unendlichen (vgl. R. 166), der sittliche Vorgang dagegen vom Universum her in der Richtung auf Anschauung und Bildung der menschlichen Individualität. Beide Vorgänge fassen demnach eine Anschauung des rätselhaften Beziehungspunktes in sich, in welchem Unendliches und Individuum zugleich eins sind und sich scheiden, in welchem menschliche Individualität entspringt" (Dilthey Leben S. 314 f.) [1]).

So springt denn die volle und tiefe Erfassung der Individualität bei Schl. ins Auge. Sie schwebt nicht mehr über den Dingen und thront auf einsamer Höhe, unfähig, Welt und Leben zu gestalten, sondern sie ist eingebettet im Entwickelungsprozeß der Menschheit, zwar nicht darin aufgehend, aber ihre letzte Abzweckung und höchstes Ziel. Diese ganze Auffassung von der menschlichen Indivi-

S. 57 f. Anders ist die Darstellung bei Süskind „Der Einfluß Schellings auf die Entwickelung von Schleiermachers System" 1909.

[1]) Schön ist dieser ganze Gedankenzusammenhang in folgenden Versen zum Ausdruck gebracht:

„Wer sich nicht selbst anschaut, nie wird er das Ganze begreifen,
Wer nicht das Ganze gesucht, findet wohl nimmer sich selbst." Und:
„Wie bei dem Menschen du forschest nach dem, was drinnen sich reget,
Unbeachtend, was er äußerlich leidet und tut:
Also auch in der Welt such' auf der ewigen Kräfte
Unvergänglich Gesetz, würdige hohe Gestalt." (Dilthey Anh. S. 118. 117.)

dualität wurzelt aber ganz und gar in der religiösen Weltbetrachtung Schleiermachers. So weiß er sich denn auch im Grunde mit Fichte einig, von dem er in der Kritik der Sittenlehre sagt, „daß auch Individualität ihm etwas mehr bedeuten müßte als nur Persönlichkeit“ (S. 282), wenn dieser im letzten Teil der Bestimmung des Menschen ähnliche Bahnen einschlägt wie Schleiermacher. Darum heißt es denn als Zeichen dieser Verwandtschaft am Schluß der Rezension: „Jetzt weiß es (das Ich), daß die Stimme des Gewissens, welche jedem seinen besonderen Beruf auflegt, und durch welche der unendliche Wille einfließt in das Endliche, der Strahl ist, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen und als einzelne und besondere Wesen hingestellt werden“ (Werke III 1. Bd. S. 534).

Neben der Selbstanschauung und der Weltanschauung ist noch ein dritter Begriff zu erwähnen, um das Ganze der sittlich-religiösen Position Schl. zu umschreiben und seine Auffassung der Individualität, wie sie namentlich zur Ethik hinüberleitet, noch näher zu fixieren. Es ist der Begriff der Menschheitsanschauung. Es ist schon darauf hingewiesen, was die Menschheit für die religiöse Betrachtung bedeutete, indem sie recht eigentlich das Universum ist in ihrem Sein und in ihrem Werden. Aber um zu dieser religiösen Betrachtung der Menschheit zu gelangen, muß schon das Gemüt selbst „in einer Welt angeschaut werden“. Und nun deckt Schl. das „Geheimnis“ auf, „welches in einer der ältesten Urkunden der Dichtkunst und der Religion verborgen liegt“. Solange der erste Mensch mit sich und mit der Natur allein war, waltete freilich die Gottheit mit ihm auf verschiedene Art; aber er verstand sie nicht und antwortete ihr nicht. Erst in dem Fleisch von seinem Fleisch und dem Bein von seinem Bein entdeckte er die Menschheit und in der Menschheit die Welt. Von diesem Augenblicke an wurde er fähig, die Stimme der Gottheit zu hören und ihr zu antworten; und auch die Uebertretung ihrer Gesetze schloß ihn nicht mehr von dem Umgange mit dem ewigen Wesen aus. „Unser aller Geschichte ist erzählt in dieser heiligen Sage. Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt; denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe. Darum sind beide so innig und unzertrennlich geknüpft; Sehnsucht nach Liebe ist es, was ihm zum Genuß der Religion hilft. Den umfängt jeder am heißesten,

in dem die Welt sich am klarsten und reinsten abspiegelt; den liebt jeder am zärtlichsten, in dem er alles zusammengedrängt zu finden glaubt, was ihm selbst fehlt, um die Menschheit auszumachen“ (R. 88 f.) [1]).

Um die Welt anzuschauen und Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben: so tritt die Menschheitsanschauung in die Mitte zwischen Weltanschauung und Selbstanschauung. Schl. ist weit davon entfernt, den einzelnen Menschen über die Menschheit zu erheben, sondern er bezeichnet Individualität als „Fragment, welches jeder von der ganzen Menschheit in sich hat“, als das, „was in dem Einzelnen die Menschheit repräsentiert“ (Dilthey Anh. S. 115). Und dieses „Bewußtsein der Menschheit“ ist ein konstituierendes Merkmal dessen, was Schl. unter Individualität versteht. Während der erste Monolog den Begriff der Selbstanschauung als des Innewerdens freien inneren Handelns und der Verbindung der Innenwelt mit dem Ewigen und Unendlichen entwickelt, stellt der zweite Monolog das ins Licht, was ihm das Anschauen der Menschheit bedeutet. Das Einzelne wird erst durch Entgegensetzung erkannt. Darum kann der Mensch das Bewußtsein seiner Eigenheit nur erhalten, wenn „er von sich beständig fordert, die ganze Menschheit anzuschauen ..... Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für alles, was er nicht ist“ (M. 50). Aus diesem Bewußtsein der Menschheit ergibt sich auch ein wahrhaft menschliches Handeln, ja es läßt „kein anderes als der Menschheit würdiges Handeln zu“ (M. 34). „Nur wenn der Mensch im gegenwärtigen Handeln sich seiner Eigenheit bewußt ist, kann er sicher sein, sie auch im nächsten nicht zu verletzen“ (M. 50). So ergibt sich also eine ganz enge Verbindung zwischen Individualität und sittlichem Handeln. Der sittliche Mensch bedarf nicht mehr jener Aufstellung von Pflichtformeln, die sein Leben regieren und sein Handeln hierhin und dorthin ziehen sollen. Das sittliche Leben ist eine Einheit, und der Mensch in seinem verschiedenen Tun derselbe. So kann Schl. gegenüber den Moralphilosophen die kühnen Worte wagen: „Was sie Gewissen nennen, kenne ich nicht mehr (in zweiter Auflage der Monologen eingeschränkt: so nicht mehr); es straft mich kein Gefühl, es

[1]) Liebe ist also hier, was er anderswo das Suchen nach Individuen nennt. (Vgl. Kritik S. 281, oben S. 105.)

braucht mich keines zu mahnen (2. Aufl. vor kein und keines: so), auch streb' ich nicht seitdem nach der und jener Tugend, und freue mich besonders dieser oder jener Handlung wie jene, denen nur im flüchtigen Leben einzeln und bisweilen ein zweifelhaftes Zeugnis der Vernunft erscheint. In stiller Ruhe, in wechselloser Einfalt führ ich ununterbrochen das Bewußtsein der ganzen Menschheit in mir" (M. 36).

Wir haben bei der Betrachtung der Kritik der Sittenlehre gesehen, wie Schl. das sittliche Handeln als Selbsterhaltung der Persönlichkeit aufgefaßt wissen und darum nicht eine Trennung der Pflichten gegen sich und andere zugeben will. Hierin zeigt sich der Zug der sittlich vornehmen Seele, die nicht duldet, die Pflichten gegen andere von den Pflichten gegen sich selbst zu trennen. Darum nennt er denn auch jene Einteilung in einem Athenäumsfragment einen „ganz unmoralischen Unterschied": „Es entsteht daraus die Ansicht, als ob es zwei ganz verschiedene im Streit liegende Stimmungen gäbe, die entweder sorgfältig auseinander gehalten oder durch eine kleinliche Arithmetik künstlich verglichen werden müssen. Es entstehen daraus die Phantome von Hingebung, Aufopferung, Großmut und was alles für moralisches Unheil" (Dilthey Anh. S. 87). Wir blicken hier hinein in die Motive, aus denen heraus hochgeartete Seelen wie Schiller und Schleiermacher, letzterer tief beeinflußt durch Spinozas Ethik, sich in einen Gegensatz stellten gegen den unheilvollen Dualismus, der die Ethik Kants und Fichtes beherrscht. Der Zwiespalt zwischen „erkanntem Pflichtengebot und begehrtem Pflichtenlohn, zwischen Sittengesetz und Glückseligkeit" ist in „organische Sittlichkeit" aufgelöst (Schiele in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Monologe S. XXIII).

An die Stelle der juridischen Ethik setzte Schl. organisches sittliches Werden, an die Stelle des Sollens und der Stimme des Gewissens, die als eine gebietende Macht dem Menschen gegenübertritt, tritt das „Bewußtsein der Menschheit". Aber das Individualprinzip ist zugleich auch Sozialprinzip. „Stets will Schl. das eigentümliche Sein als solches gerade in seinem Verhältnis zur gesamten menschlichen Natur anschauen (M. 63). . . . . Er hütete sich, die Anwendung des Individualitätsbegriffes auf den einzelnen Menschen zu beschränken; er benutzte ihn vielmehr, um nun durch ihn die gesamte Differenzierung der Menschheit nach natürlichem Geschlecht und nach den geschichtlichen Formen ihres Daseins philosophisch zu recht-

fertigen. Mannheit, Weiblichkeit, Kindheit, Ehe, Stand, Staat, Sprache, Sitte, Zeitalter, Volk: alles ward als ein Eigentümliches, ein Individuelles ergriffen und verstanden“ (Schiele S. XXVII). Erst in dieser mannigfaltigen Individualisierung, in der das Einzelne nicht isoliert dasteht, sondern eins auf das andere bezogen wird, in dieser Entgegensetzung und Zusammengehörigkeit, in dem alles Starre und Tote beständig überwindenden Werden erscheint ihm das Bild einer harmonischen Welt.

Welches aber ist jene verborgene Kraft, die in all der Mannigfaltigkeit einen Zusammenhang herstellt? An einem der Höhepunkte der Reden bezeichnet Schl. diesen durch Natur und Menschheit hindurchgehenden im Kleinen und Großen spürbaren, das „Geschäft des Augenblicks und der Jahrhunderte“ regierenden Entwickelungsprozeß als „das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe“ (R. 104). Liebe ist, so sagen die Monologen, die „anziehende Kraft der Welt“ (M. 51). Was das religiöse Gemüt ahnt als die innerste Seele des Universums, das ist auch die Bedingung der Sittlichkeit. „Die höchste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn. Und dieser, wie könnt er wohl bestehen ohne Liebe? . . . . Kein eigenes Leben und keine Bildung ist möglich ohne dich, ohne dich müßte alles in gleichförmige rohe Masse zerfließen! Die weiter nichts zu sein begehren, bedürfen deiner nicht; ihnen genügt Gesetz und Pflicht, gleichförmig Handeln und Gerechtigkeit . . . uns aber bist du das erste wie das letzte: keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigne Bildung keine Vollendung in der Liebe; eins das andere ergänzend, wächst beides unzertrennlich fort“ (M. 51 f.). So ist das Individuum wieder angeknüpft an das Ganze, das Einzelne innerlich mit dem Universum verbunden. Zwischen das Ich und das Universum aber tritt die Menschheit. Mitten in ihr, nicht über ihr, nimmt das Individuum seine Stelle ein.

Damit ist dasjenige, was Schl. unter Individualität versteht, jetzt völlig umschrieben. Die Individualität wurzelt — so sahen wir — im Religiösen: Selbstanschauung und Weltanschauung sind Wechselbegriffe. Aber diese Individualität versinkt nicht wie in der Mystik im Universum, sie erhebt sich auch nicht in titanischem Trotz über die Menschheit wie in der Philosophie Nietzsches [1]), sondern sie hängt organisch mit der Mensch-

[1]) Wenn Nietzsche der letzte Romantiker genannt ist, so ist schon in den Monologen enthalten, was über diesen Zug der Romantik hinausführt. Die Unterschiede zwischen Schleiermacher und Nietzsche sind doch viel tiefgreifen-

heit zusammen, ist mit ihr verbunden in Liebe und durch Liebe. So wird die engste Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit gewahrt. Die religiöse Betrachtung der Reden setzt sich in die ethische Betrachtung der Monologe fort. Um Religion zu haben, muß man die Menschheit gefunden haben, so lehren die Reden, und man findet sie nur durch Liebe und in Liebe, das erläutern und ergänzen die Monologe. Beide Werke bilden darum im Grunde eine Einheit. In Weltanschauung, Selbstanschauung und Menschheitsanschauung zieht sich der Kreis zusammen und stellt sich uns der „höhere Realismus" der Religion dar gegenüber dem „vollendeten und gerundeten Idealismus der Philosophie". Beide Schriften aber, entstanden aus dem innersten Drang einer religiösen Persönlichkeit, die bei den das Gemüt arm lassenden Untersuchungen der Philosophen der Zeit sich unwiderstehlich getrieben fühlte, nicht Religion zu lehren, sondern auf sie als einer verkannten aber unentbehrlichen Größe die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen hinzulenken, sind vielleicht auch nur eine Erläuterung zu dem persönlichen Bekenntnis ihres Verfassers: „Nur durch sie (die Religion) habe ich Freundschaft und Liebe gelernt".

II.

Die Individualität und die ethischen Gemeinschaften. (Freundschaft, Liebe und Ehe.)

Aus dem im Vorhergehenden bestimmten Begriff der Individualität im Zusammenhange der Menschheit geht ein Suchen nach Individuen hervor. Dieser Trieb ist „der Freiheit reinste Tat, und auf das eigne Sein des Menschen allein gerichtet" und „sucht die innere Größe des Menschen auf". „Wo ich Anlagen merke zur Eigentümlichkeit, ... da ist auch für mich ein Gegenstand der Liebe . . . . . Sein eigentümlich Sein und das Verhältnis desselben zur Menschheit ist es, was ich suche: soviel ich jenes finde und dieses verstehe, soviel Liebe hab ich für ihn" (M. 62 f.).

Hat der zweite Monolog den Begriff der Individualität im Zusammenhange der Menschheit entwickelt, so wirft der dritte Monolog einen Blick auf den gegenwärtigen Zustand der ethischen Gemein-

der als die spärlichen Berührungen, wie sie Klepl zusammenstellt „Die Monologen Friedrich Schleiermachers und Friedrich Nietzsches Jenseits von Gut und Böse". Diss. 1901. Der Individualismus Schleiermachers ist ein religiöser, nicht lediglich moralischer, und ein solcher, welcher nicht die Gemeinschaft flieht, sondern sie sucht und sich in ihr entfaltet.

schaften von Freundschaft, Ehe und Vaterland. Das Ergebnis ist nur ein tief betrübendes. Was von geistiger Gemeinschaft da ist, ist durch den herrschenden Zug der Zeit herabgewürdigt zum Dienst des Irdischen. Die höchste Tugend, Gerechtigkeit und Liebe des Zeitalters ist es, sich von der Sorge für das eigene körperliche Leben und Wohlsein zur Sorge für das gleiche Wohlbefinden aller zu erheben. So ist in der Freundschaft einer wohl dem anderen zum irdischen Dienst bereit, aber es herrscht „Feindschaft gegen die innere Natur . . . . . So muß jeder von seiner Eigenheit dem andern opfern, bis beide sich selber ungleich nur einander ähnlich sind . . . . . So gehen der Besseren viele umher, kaum noch zu kennen der Grundriß des eigenen Wesens, beschnitten von der Freunde Hand und überklebt mit fremdem Zusatz“ (M. 79 f.).

Ebenso ungünstig aber ist die Schilderung des gegenwärtigen Zustandes von Liebe und Ehe: „Es bindet süße Liebe Mann und Frau, sie gehen den eignen Herd sich zu erbauen. Wie eigne Wesen aus ihrer Liebe Schoß hervorgehen, so soll aus ihrer Naturen Harmonie ein neuer gemeinschaftlicher Wille sich erzeugen; das stille Haus mit seinen Geschäften, seinen Ordnungen und Freuden, soll als freie Tat sein Dasein bekunden. O Tränen, daß sich immer und überall das schönste Band der Menschheit so muß entheiligt sehen! Ein Geheimnis bleibt ihnen was sie tun, wenn sie es knüpfen; jeder hat und macht sich seinen Willen nach wie vor, abwechselnd herrscht der eine und der andere, und traurig rechnet in der Stelle jeder, ob der Gewinn wohl aufwiegt, was er an barer Freiheit gekostet hat; des einen Schicksal wird der andere endlich, und im Anschauen der kalten Notwendigkeit erlischt der Liebe Glut. Alle bringt so am Ende die gleiche Rechnung auf das gleiche Nichts. Es sollte jedes Haus der schöne Leib, das schöne Werk von einer eignen Seele sein, und eigne Gestalt und Züge haben, und alle sind in stummer Einförmigkeit das öde Grab der Freiheit und des wahren Lebens“ (M. 81 f.).

Was endlich das Verhältnis zum Staat betrifft, so fehlt es gänzlich an dem Sinn dafür, daß er einen eigenen Charakter darstellen muß, und alle glauben, daß das der beste Staat sei, „den man am wenigsten empfindet, und der auch das Bedürfnis, daß er da sein müsse, am wenigsten empfinden lasse“ (84). So ist das Ergebnis der Untersuchung des gegenwärtigen Zustandes, daß in Freundschaft, Ehe und Vaterland alles gerichtet ist auf „vermehrten äuße-

ren Besitz des Habens und des Wissens, Schutz und Hülfe gegen Schicksal und Unglück, vermehrte Kraft im Bündnis zur Beschränkung der anderen, nicht Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eigenen Bildung, nicht Gewinn an neuem inneren Leben" (M. 85). Und weit entfernt liegt noch „das erhabene Reich der Bildung und der Sittlichkeit". Um dieses herbeizuführen, dazu sollten die ethischen Gemeinschaften dienen.

In dem Begriff der Individualität ist demnach ein Prinzip gewonnen, welches imstande ist, die ethischen Gemeinschaften umzugestalten und ihnen eine höhere Bedeutung zu verleihen, ein Prinzip zu organischer Sittlichkeit. Wir bleiben dabei stehen nachzuweisen, wie bei Schl. die ethische Gemeinschaft, welche durch die Liebe bestimmt wird, durch das Prinzip der Individualität eine erhöhte Bedeutung bekommt, für ihn erst überhaupt zu einer sittlichen Gemeinschaft wird.

Die erhöhte Bedeutung der Liebe durch die Individualität und die Frauenfrage.

In der Kritik der Sittenlehre nennt Schleiermacher die Liebe „ein besonderes und zwar das allergenaueste auf Gemeinschaft des Inneren angelegtes Verhältnis" (Kr. S. 277). Fichte redet wohl von einem Verschmelzen der Individuen und nimmt an, daß der körperlichen Verschiedenheit der Geschlechter auch eine geistige entspricht. Aber Schl. bemängelt in seinen Ausführungen, daß bei ihm darüber nichts Näheres ausgeführt sei und auch nichts über die Ausbildung der Individualität vor der Ehe, „damit die Ehe selbst das Geschäft der Vereinigung auch recht vollkommen vollbringen könne (Kr. S. 280).

Schon diese Bemerkungen machen es klar, daß Schl.s Auffassung von Liebe und Ehe bedingt ist durch ein verändertes Frauenideal. Man kann die dadurch bedingte veränderte Auffassung von Liebe und Ehe dahin zusammenfassen, daß diese Formen der Gemeinschaft nicht mehr lediglich beruhen auf dem Verhältnis von Personen verschiedenen Geschlechts, der Hingebung, Aufopferung des einen Teiles, der Großmut, Achtung des anderen Teiles wie in den Kant-Fichteschen Ehetheorien, sondern auf dem naturgemäß für beide Geschlechter gelten-

den Individualitätsbegriff. „Personalität läßt sich nicht verschmelzen ohne Aufopferung, daher auch die Fichteschen und Kantischen Eheideen“, so heißt es in einer Tagebuchnotiz Schl.s (Dilthey Anh. S. 115). Nach der neuen Anschauung aber beruht das durch die Liebe gegebene ethische Verhältnis nicht auf Personalität, sondern auf Individualität. Darin liegt nun denn auch das Motiv der romantischen Ehekritik. Es ist für die Stellung Schl.s innerhalb der romantischen Bewegung bezeichnend, daß man sich nicht klar darüber ist, ob das unter den Fragmenten im ersten Bande des Athenäums, wo dieselbe Unterscheidung zwischen Personalität und Individualität zur Kritik des gegenwärtigen Zustandes der Ehe dient, von Friedrich Schlegel oder von Schleiermacher herrührt: „Fast alle Ehen sind nur Konkubinate, Ehen an der linken Hand, oder vielmehr provisorische Versuche und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe, deren eigentliches Wesen, nicht nach den Paradoxen dieses oder jenes Systems, sondern nach allen geistlichen und weltlichen Rechten darin besteht, daß mehrere Personen nur eine werden sollen. Ein artiger Gedanke, dessen Realisierung jedoch viele und große Schwierigkeiten zu haben scheint. Schon darum sollte die Willkür, die wohl ein Wort mitreden darf, wenn es darauf ankommt, ob einer ein Individuum für sich oder nur der integrante Teil einer gemeinschaftlichen Personalität sein will, hier so wenig als möglich beschränkt werden; und es läßt sich nicht absehen, was man gegen eine Ehe à quattre Gründliches einwenden könnte. Wenn aber der Staat gar die mißglückten Eheversuche mit Gewalt zusammenhalten will, so hindert er dadurch die Möglichkeit der Ehe selbst, die durch neue, vielleicht glücklichere Versuche befördert werden könnte“[1]).

[1]) Varnhagen hat dieses Fragment Schl. zugesprochen (vgl. Dilthey Anh. S. 75). Dilthey selbst nimmt es nicht unter die von Schl. herrührenden Fragmente in seiner Zusammenstellung auf. Dagegen bringt die Aehnlichkeit der „Ehe à quattre“ mit einer Briefstelle an die Schwester Haym auf den „Verdacht, daß dieses Fragment wohl auch von Schl. herrühren könnte“ (Romant. Schule S. 529). Die Briefstelle, die zugleich wohl auch eine Erklärung jenes zweideutigen Fragments bildet, besagt, daß „oft, wenn man drei oder vier Paare zusammen nimmt, recht gute Ehen entstehen könnten, wenn sie tauschen dürften“ (Br. I S. 169). Auch die Erwähnung des Staates in diesem Zusammenhang erinnert sehr an Schls. in der Christl. Sitte dargelegten Ansicht, daß es der Staat ist, der die unhaltbar gewordene Ehe trennt, und daß demselben das Recht dazu anerkannt werden müßte; denn sonst würde nichts anderes erreicht „als das erzwungene Fortbestehen aller der Ehen, die von Anfang an nichts

Bei solch radikalen Aeußerungen ist nicht zu verkennen, daß sie aus einer höheren Wertschätzung der Ehe hervorgehen und dem für beide Geschlechter geltend gemachten Individualitätsbegriff. Es ist Friedrich Schlegel, der zuerst und nachdrücklich den Gedanken der Selbständigkeit der Frau verficht. In seinem, wie Dilthey vermutet, im Hinblick auf Karoline, der späteren Frau seines Bruders Wilhelm, verfaßten Aufsatz „Ueber die Diotima“ (1795) wird die Richtung der griechischen Frauenbildung, „das Geschlecht, ohne es jedoch zu vertilgen, der Gattung unterzuordnen“ — „die Weiblichkeit soll wie die Männlichkeit zur höheren Menschlichkeit gereinigt werden“ — den gegenwärtigen Sitten gegenübergestellt. „Was ist häßlicher als die überladene Weiblichkeit, was ist ekelhafter als die übertriebene Männlichkeit, die in unseren Sitten, in unseren Meinungen, ja auch in unserer besseren Kunst herrscht“? Man versteht unter dem Begriff der Weiblichkeit nichts anderes als „die absolute Charakterlosigkeit, die das Gesetz ihrer Sitten von einem fremden Wesen empfängt . . . . Aber eben der herrschsüchtige Ungestüm des Mannes und die selbstlose Hingegebenheit des Weibes ist schon übertrieben und häßlich. Nur selbständige Weiblichkeit, nur sanfte Männlichkeit ist gut und schön“ (Minor. Fr. Schlegels prosaische Jugendschriften Bd. 1 S. 59). Ebenso Fr. Schlegel in dem zweiten Bande des Athenäums in seinem Aufsatz an Dorothea „Ueber die Philosophie“: „Die Geschlechtsverschiedenheit ist nur eine Aeußerlichkeit des menschlichen Daseins und am Ende doch nichts weiter als eine recht gute Einrichtung der Natur, die man freilich nicht willkürlich vertilgen oder verkehren, aber allerdings der Vernunft unterordnen und nach ihren höheren Gesetzen bilden darf. In der Tat sind die Männlichkeit und die Weiblichkeit, so wie sie gewöhnlich genommen und getrieben werden, die gefährlichsten Hindernisse

---

waren als Scheinehen und deren Aufhebung beide Teile fortwährend wünschen“ (s. u.). Mögen auch bei der Unentschiedenheit der Herkunft jenes Fragments die ethischen Stichworte beider Männer sich ähnlich sehen, so fehlt doch viel, wie Haym hinzufügt, daß ihre Ansichten und noch unendlich mehr, daß ihr sittlicher Charakter sich geglichen hätte. Der Subjektivismus verbunden mit dem Streben nach Harmonie sei die Berührungsfläche zwischen der Schleiermacherschen und der Schlegelschen Ethik, aber das Mutwillige, das Freche und das Cynische sei bei Schl. überall in den tiefsten Ernst, in die lauterste Unschuld und den ernstesten Idealismus umgeschlagen. Dies Verhältnis der beiden Naturen zueinander, ihre Verwandtschaft und ihre Gegensätzlichkeit, tritt besonders hervor in Fr. Schlegels Roman „Lucinde“ und dem Kommentar, den Schl. in den „Vertrauten Briefen“ dazu gab.

der Menschlichkeit, welche nach einer alten Sage in der Mitte einheimisch ist . .“ [1]).

Der unter den Fragmenten im ersten Bande des Athenäums befindliche „Katechismus der Vernunft für edle Frauen“ von Schleiermacher ist ein sprechender Beweis der inneren Verwandtschaft seiner Ideen mit denjenigen seines Freundes Schlegel, mit dem er, wie sie denn zu dieser Zeit die Wohnung miteinander teilten, zugleich auch in einer völligen Ideengemeinschaft lebte. Erst später ist sich Schleiermacher dessen, was ihn von Schlegel trennte, mehr bewußt geworden. So sind denn die kurzen Sätze Schl. in der Tat das Glaubensbekenntnis jener ganzen Epoche. Es heißt unter ihnen: „Merke auf den Sabath deines Herzens, daß du ihn feierst, und wenn sie dich halten, so mache dich frei oder gehe zugrunde“. „Du sollst keine Ehe schließen, die gebrochen werden muß.“ „Laß dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre“, und im Glauben: „Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahm. Ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu sein und zu werden; und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung zu erlösen und mich von den Schranken des Geschlechts unabhängig zu machen. Ich glaube an Begeisterung und Tugend, an die Würde der Kunst und den Reiz der Wissenschaft, an Freundschaft der Männer und

[1]) Hier lag ein Hauptgrund der Differenz Fr. Schlegels mit Schiller. Schlegel hatte Schillers Musenalmanach für 1796 zu rezensieren, in dem sich das Gedicht „Würde der Frauen“ befand. Schlegel bemerkt dazu, daß diese im einzelnen sehr ausgebildete und dichterische Beschreibung der Männlichkeit und Weiblichkeit im ganzen monoton sei; streng genommen könne diese Schrift nicht für ein Gedicht gelten. Es gewinne jedoch wenn man die Rythmen in Gedanken verwechselte und die Strophen rückwärts lese. „Männer wie diese müßten an Händen und Beinen gebunden werden; solchen Frauen ziemte Gängelband und Fallhut“ (Minor, pros. Jugendschriften Bd. II S. 4). Schiller quittiert darauf in den Xenien:

„Vornherein liest sich das Lied nicht zum besten, ich les es von hinten
Strophe für Strophe, und so nimmt es ganz artig sich aus.“

Und der ironische Stoßseufzer:

„Unsere Poeten sind seicht, doch das Unglück ließ sich vertuschen,
Hätten die Kritiker nicht, ach so entsetzlich viel Geist.“

Der Bruch mit Fr. Schlegel, der auch die Auflösung der Beziehungen zwischen Schiller und August Wilhelm zur Folge hatte, führte zur Verselbständigung der romantischen Doktrin und der Bildung der neuen literarischen Fraktion, die sich um das Athenäum sammelte.

Liebe zum Vaterlande, an vergangene Größe und künftige Veredlung.“ In solch, wenn auch rhetorischem Bekenntnis zu den neuen sittlichen Idealen macht sich dennoch eine höhere Auffassung von dem Verhältnis und den Beziehungen der Geschlechter zueinander geltend, die sich sowohl gegen die von den Dichtern — man denke an die Abneigung der neuen Schule gegen Schiller — als auch von den Philosophen der Zeit wie Kant und Fichte vertretene und ihren Aufstellungen über Liebe und Ehe zugrunde liegende Wertung des weiblichen Geschlechts richtet[1]). Indem man jedoch die weibliche Bildung der männlichen annäherte bis zur Aufhebung jeglichen Unterschiedes, übersah man, daß man auch hier wiederum in ein Extrem fiel; denn in der Nachahmung des Bildungsideals der Männer mußte ebensogut eine Gefahr für die weibliche Individualität liegen, als wenn sie überhaupt nicht zur Entfaltung gelangte. Das ist denn auch von Schl. erkannt worden und darum ist seine spätere Ethik und seine Psychologie zur Korrektur und Ergänzung der einseitigen Ideen der Romantik heranzuziehen. Die widerstreitenden Tendenzen finden hier ihre harmonische Auflösung.

Um das näher zu begründen, ist aber zunächst ein Blick zu werfen auf die Gestaltung des ethischen Systems Schl.

Grundzüge der Ethik und die Geschlechtsverschiedenheit.

Im Mittelpunkt seiner Ethik steht der vorausgesetzte aber durch die ethische Tätigkeit aufzuhebende Gegensatz von Vernunft und

[1]) Von der Zeit Schillers und Goethes heißt es z. B. noch in dem Buch von W. Bode „Der Musenhof der Herzogin Amalie“ S. 131 f.: „Das Ideal, daß Liebesbund und Ehebund ein und dasselbe sei, galt im 18. Jahrhundert weniger als heute. Viel mehr als heute sah man in der Ehe eine praktische Einrichtung, die den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wohlstand beider Gatten verbessern und zum Aufziehen eines neuen Geschlechtes die geschützte Stätte liefern sollte; die Vorteile des Familienlebens und der gemeinschaftlichen Haushaltung waren der wichtigste Beweggrund zur Eheschließung . . . . . Zugrunde lag . . die altdeutsche Geringschätzung der Frauenseele, von der man wohl die vorgeschriebenen Tugenden: Gehorsam, Treue, Aufopferung, Häuslichkeit, Sparsamkeit und dergl., aber kein Eigenleben erwartete oder wünschte . . . . . Goethe und Schiller erdachten viel höhere Frauen als sie erblickten“ (vgl. Goethe zu Eckermann, 22. Oktober 1828). Ganz anders war es in der romantischen Zeit. Die Frauen dieses Kreises, die Karoline Schlegel-Schelling, Dorothea Veit, Henriette Herz, leben aus der Fülle ihres eigenen Innern, leben nach ihrem individuellen Gesetz, nicht mehr in den festen Geleisen der Sitte und des Herkommens. Darum ragen auch in diese Zeit hinein die Anfänge der deutschen Frauenbewegung und Schleiermachers „10 Gebote“ sind das formulierte Bekenntnis zu den neuen Idealen.

Natur. Die Aufhebung dieses Gegensatzes ist der Inbegriff des höchsten Gutes, das nur durch eine Gesamtwirkung der menschlichen Intelligenz und Vernunft auf die Natur erzielt wird. Daraus folgt eine doppelte Tätigkeit, zunächst die organisierende oder bildende, wonach die ganze menschliche Natur und mittelst ihrer die ganze äußere in den Dienst der Vernunft gebracht werden soll, so daß „allem Sein das Wesen des Geistes eingebildet werde". Die Möglichkeit der organisierenden Aufgabe beruht aber darauf, daß es Vernunfttätigkeiten gibt, wodurch die Vernunft sich selbst erkennbar macht in den Tätigkeiten des Bewußtseins. Diese Tätigkeiten nennt Schl. die symbolisierenden, indem der Ausdruck Symbol bezeichnet, daß irgend etwas als Ausdruck eines anderen erkannt wird. Wenn in dem Leiblichen etwas Geistiges, in dem Natürlichen etwas Vernünftiges erkannt wird, so ist jenes ein Symbol für dieses. In der symbolisierenden oder bezeichnenden Tätigkeit wird das Sein ins Bewußtsein aufgenommen. Der Gegensatz beider Funktionen wird angedeutet durch den Unterschied von Einigung und Einigkeit. „Denn die bildende Tätigkeit ist mehr die Zurichtung der Natur für die Vernunft, vermöge deren allein sie in ihr sein kann; die bezeichnende Tätigkeit aber drückt mehr unmittelbar aus dieses Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur" (Twesten S. 88).

Für jede dieser beiden Tätigkeiten gibt es nun aber wiederum eine doppelte Sphäre. „Gehört es nämlich zur Vollkommenheit der menschlichen Gattung als solcher, daß jedes organische Einzelwesen auch qualitativ durch seine Mischungs- und Gestaltungsverhältnisse von den anderen verschieden sein müsse, so ist auch die Vernunft in jedem schon vor aller sittlichen Tätigkeit mit diesem Eigentümlichen geeinigt; mithin muß auch die nachfolgende Tätigkeit das Gepräge dieser Eigentümlichkeit an sich tragen. Demungeachtet aber bleibt die Vernunft selbst in allem eine und dieselbe und auch die Selbigkeit muß sich in allen Tätigkeiten offenbaren". Diese beiden Sphären sind also die der eigentümlichen und der identischen Tätigkeit (vgl. die zweite Abhandlung über den Begriff des höchsten Gutes, W. III, 2 S. 469 ff.).

Indem diese Einteilung angewendet wird auf die verschiedene Art, wie die Vernunft in den verschiedenen Geschlechtern in die Erscheinung tritt, so ergibt sich, wie denn überhaupt im weiblichen Geschlecht ein Uebergewicht der Rezeptivität und im männlichen der Spontaneität vorhanden ist, folgender Unterschied: Auf dem Ge-

biet der symbolisierenden Tätigkeit (des Erkennens) überwiegt nach dem Maßstab des Eigentümlichen auf weiblicher Seite das Gefühl und die Aneignung, auf männlicher Seite die Phantasie und die Invention; nach dem Maßstab des Identischen auf weiblicher Seite mehr das Aufnehmen als das Fortbilden. Auf dem Gebiet der organisierenden Tätigkeit ist nach dem Maßstab des eigentümlichen Handelns das Bilden nach Sitte weiblich, über Sitte hinaus männlich; nach dem Maßstabe des identischen Handelns das Bilden mehr mit Bezug auf die eigentümliche Sphäre weiblich, mehr mit reiner Objektivität männlich (vgl. Twesten Ethik S. 123). An die Spitze der Aufstellungen Schl. über die Geschlechter und die Familie wird sogleich der Satz gestellt, daß mit der Persönlichkeit der Geschlechtscharakter zugleich gegeben ist und zwar nicht in der Geschlechtsfunktion allein, sondern durch den ganzen Leib hindurchgehend. Ein Anklang an die frühere Zeit ist es aber, wenn nachher bestimmt wird: „Der Maßstab der Vollkommenheit einer Ehe ist das Extingieren der Einseitigkeit des Geschlechtscharakters und die Entwicklung des Sinnes für den entgegengesetzten“ (Twesten S. 126). Denn mit der Entwickelung der Geschlechtsdifferenz ist sowohl auf organischer Seite als auch auf geistiger Seite ein Trieb verbunden, die Geschlechtseinseitigkeit zu ersticken in der Einheit der Geschlechtsgemeinschaft d. h. der Ehe.

In klarer und fein abgewogener Form wird die Frage der Geschlechtsdifferenz in den nachgelassenen Vorlesungen Schl. über Psychologie behandelt (W. III, 6. S. 290 ff.). Schleiermacher knüpft an die Streitfrage an, ob in Beziehung auf das psychische Gebiet eine Differenz des Geschlechts zuzugeben sei, oder ob sie sich nicht bloß beschränke auf die organische Differenz und auf die verschiedene Erziehung. Aber schon die verschiedene Erziehung hat ihren Grund in der Voraussetzung einer psychischen Verschiedenheit. Wolle man durch eine gleichartige Erziehung die Verschiedenheit des männlichen und weiblichen Geschlechts möglichst aufheben, so genüge es nicht, daß man das weibliche erzöge wie das männliche, sondern das Verhältnis müßte ganz und gar umgekehrt werden, und auch das männliche wie das weibliche erzogen werden; wenn dann dieselbe Erscheinung hervortrete, dann könnte man erst sagen, daß keine Verschiedenheit vorhanden sei. Aber keine Gesamtheit wird ihr Fortbestehen auf einen solchen Versuch stellen, sodaß sich schon in dieser Abneigung ein sehr tiefes Gefühl davon zeigt, „daß die Voraus-

setzung einer psychischen Differenz in der Natur selbst liege". Wenn man nun eine psychische Differenz annimmt, ist dieselbe dann quantitativer Natur, sodaß die Kraft des geistigen Lebens in dem einen Geschlecht größer sei als in dem anderen? Das männliche Geschlecht erscheint zwar als das vorangehende und leitende, das weibliche als das nachfolgende, sei es, daß man auf die Denktätigkeit oder die Kunst oder die Herrschaft über die Natur sieht. Freilich sind diese Unterschiede hergenommen aus dem tatsächlich vorhandenen Verhältnis, und es ist die Frage, ob dasselbe auch einen inneren Grund hat. Indem das männliche Geschlecht in dem bürgerlichen Leben die Leitung hat, müssen auch die Impulse von ihm ausgehen. Ob das aber auch seinen Grund hat in der Eigentümlichkeit des Geschlechts, darüber kann man nur annähernd ein Urteil gewinnen, wenn man sich umgekehrt vorstellt, daß das bürgerliche Leben in der Gewalt des weiblichen Geschlechts wäre, und alle Impulse von ihm ausgingen: „Werden wir uns das denken können, ohne unser Bild von der ganzen menschlichen Natur zu verändern?"

Wenn wir aber einmal bei dem angenommenen Uebergewicht des männlichen Geschlechts auf das öffentliche Leben stehen bleiben, so tritt dem zur Seite ein anderer Einfluß des weiblichen Geschlechts, nämlich auf die Neugeborenen. „Und das ist etwas so Großes und Immenses, daß dadurch alles wieder aufgehoben wird, was man als einen Vorzug des männlichen Geschlechts ansehen könnte". Wenn auch das weibliche Geschlecht nicht die Leitung des bürgerlichen Lebens hat, sondern dies in der Hand des männlichen beruht, so gehört ihm doch die Leitung des künftigen männlichen Geschlechts an in der ersten Entwickelung. Und Schl. ist der Ansicht, daß, „wenn in dem Lebenszeitraum, wo die Leitung des weiblichen Geschlechts durchaus dominiert und dominieren muß, nicht schon eine gewisse Gewalt des Geistigen im Menschen über die niederen Funktionen entwickelt wird, dies in einer späteren Lebensperiode durch alle übrigen Einflüsse nicht leicht nachzuholen ist". Dadurch stehen sich denn in der Tat beide Geschlechter in Bezug auf die Entwickelung des menschlichen Geschlechts vollkommen gleich und es tritt in dieser verschiedenartigen Wirkung ihre qualitative Differenz am stärksten hervor. So wird denn die Frage nach dem größeren oder geringeren Einfluß auf die Entwickelung des menschlichen Geschlechts oder nach der größeren oder geringeren Kraft des geistigen

Lebens bei dem einen oder anderen Geschlecht zurückgeführt auf die andere Frage, was denn bei jedem Geschlecht das eigentümlich Hervortretende sei, wie es schon die Ethik ausführte. Im weiblichen Geschlecht überwiegt die Rezeptivität, im männlichen die Selbsttätigkeit. Nicht das objektive Bewußtsein, das eigentliche Erkennen ist in dem weiblichen Geschlecht in einem dominierenden Grade entwickelt, wohl aber die ursprüngliche Auffassung des Einzelnen unter der Form des subjektiven Bewußtseins. Sind die Frauen zurücktretend in dem Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens, so sind sie hervorragend in dem Gebiet des Religiösen. Ihre Wirksamkeit hat überwiegend das Einzelne, was in ihrem Kreise liegt, zum Gegenstande. Aber betrachte man den Zusammenhang des häuslichen Lebens mit dem öffentlichen, „so verschwinden die quantitativen Unterschiede auch hier wieder, weil die Frauen von dieser häuslichen Stellung aus einen indirekten Einfluß auf das öffentliche Leben ausüben, welcher in seiner Ausdehnung nicht berechnet werden kann, weil er von Einwirkungen ausgeht, die sie auf Einzelne ausüben und der also sehr weit gehen kann, wenn diese selbst wieder einen bedeutenden Einfluß auf das öffentliche Leben haben. Es ist oft sehr anschaulich, wie die Frauen rein durch das gesellige Leben auf das Ganze der allgemeinen Angelegenheiten einwirken und nur vermittelst des Gefühls und der ausschließlichen Richtung auf das Individuelle“. Was nun bei dem weiblichen Geschlecht hervorragt, ist bei dem männlichen Geschlecht ein Mangel, und darin liegt eben die Bestimmtheit und die Eigentümlichkeit beider Geschlechter, die zur gegenseitigen Ergänzung hintreibt.

Wir haben damit die Anschauung Schleiermachers bis in die spätere Zeit verfolgt und gesehen, wie durch die Anwendung des Begriffes der Individualität auf beide Geschlechter die durch die Liebe bestimmte ethische Gemeinschaft ihre besondere Bestimmtheit als eine neue Form des Lebens erhält. Auch die Familie ist eine Person, wie ein Volk eine Person ist, sodaß der Begriff der Persönlichkeit nicht auf den einzelnen Menschen zu beschränken, sondern auf jedes eigentümliche Dasein auf dem sittlichen Gebiet auszudehnen ist (vgl. Schweizer § 193). Das sittliche Einzelwesen ist ein Gut, weil Abbild des höchsten Gutes, aber nur ein einzelnes und einseitig durch seine Geschlechtseinseitigkeit. Das erste wahre Abbild des höchsten Gutes ist die Familie, weil sie alle Gegensätze in sich aufhebt und relativ für sich ist im Komplex des Volkszusammen-

hanges (Schweizer S. 168). So ist die Familie die erste ethische Form, der Kardinalpunkt in der Lehre vom höchsten Gut, aus ihm hervorgehend und mit ihm zusammenhängend die übrigen Formen des höchsten Gutes, der Staat, die nationale Gemeinschaft des Wissens, die freie Geselligkeit und die Kirche. „Die Familie ist das gemeinschaftliche Element aller jener Gemeinschaften, welche also in ihr ursprünglich ineinander sind und sich lediglich durch sie erhalten. Sie ist also der gemeinschaftliche Keim von allen und gibt jedem sein besonderes Maß ihres Verhältnisses gegeneinander“ (Schweizer § 196).

Unterschied der Liebe von der Freundschaft.

Hat die durch die Liebe bestimmte ethische Gemeinschaft ihren festen Ort erhalten in der Güterlehre der Ethik Schleiermachers, so ist sie ebenfalls unterschieden von der Freundschaft. Die Freundschaft ist verbunden mit der freien Geselligkeit, welche ebenfalls ein Gut ist und auf der persönlichen Eigentümlichkeit beruht (Schweizer § 284). Aus dem Verkehr der freien Geselligkeit entwickeln sich Freundschaften einzelner, welche wieder die Basis geselliger Verbindungen werden. Das gänzliche Zurücktreten der starren und Hervortreten der psychologischen Seite bildet jedoch einen qualitativen Unterschied der Freundschaft von der freien Geselligkeit. Dies wird näher dargelegt in einer Stelle schon aus den ersten Aufzeichnungen der Ethik (1805—6): „Unser Gebiet teilt sich in zwei, je nachdem mehr das Gefühl hervorsticht oder das Erkennen. Nämlich die Individualität ist etwas durch den Gedanken nicht Erreichbares. Durch die vergleichende Anschauung ihrer einzelnen Aeußerungen kommt man zu einer Annäherung, welche aber nie vollendet werden kann. Im Gefühl ist die Art, wie das fremde Leben das unsrige ergreift, unmittelbar gegeben. . . . . Wo nun vorzüglich durch die Beobachtung erkannt werden soll, da ist freie Geselligkeit; wo das Gefühl die Grundlage ist, da ist Freundschaft. Jede Verbindung der ersten ist eine Tendenz, die letzte zu werden; und jede der letzten stiftet immer freie Geselligkeit. Unterscheidende Merkmale von beiden sind für die Geselligkeit Zurückhaltung, nämlich mit der erworbenen Kenntnis des anderen gegen ihn selbst, weil sie noch unvollendet ist; vollendet wird sie nur durch die Ergänzung des Gefühls, mit welcher zugleich auch Freundschaft eintritt, die nun den

Charakter der Offenheit hat“ (Schweizer S. 312 f.)[1]). Dazu die Anmerkung: „Die kritische Schule rechnet die Freundschaft unter dasjenige, wozu man keine Zeit haben müsse. Dies stimmt ganz zu dem Ausschließen der Individualität. Wenn jeder bloß Organ, Instrument ist, so dürfen sich diese freilich nicht gegenseitig beschauen“. Die ursprüngliche Sphäre der freien Geselligkeit ist die Familie und die Frauen sind „die Virtuosinnen in dem Kunstgebiet der freien Geselligkeit, richten über Sitte und Ton“. Die freie Geselligkeit setzt das Eigentum voraus, und darum sind die Frauen dessen „sittliche Besitzerinnen, die Männer nur die rechtlichen als Repräsentanten der Familie beim Staat. Ueberhaupt was Wahres an der Galanterie ist, muß auch in der Familie sein, und allgemein was wahre Sitte ist, muß identisch sein in der Familie und im freien Verkehr. Der Mann, in der freien Geselligkeit Beschützer und Diener, muß es auch in der Familie sein“ (aus den Jahren 1805—6 Schweizer S. 265). So verleiht denn die erhöhte Bedeutung der In-

[1]) In dieser Form sind die wertvollen und schönen Gedanken in die Ethik übergegangen, die Schl. in einem der längeren Fragmente des Athenäum (bei Dilthey S. 81 f.) niedergelegt hatte. Das Fragment handelt von der Offenheit. Nach der gewöhnlichen Meinung heiße der ein offener Mensch, der in dem Stil eines Gartenhauses gebaut sei, „wo jedes Fenster eine Tür ist, und jedermann Platz zu nehmen genötigt wird, in der Voraussetzung, daß er nicht mehr zu finden erwarte, als was ein Dieb in einer Nacht ausräumen könnte, ohne sich sonderlich zu bereichern“. Aber ein Mensch, der etwas mehr in sich hat als diesen ärmlichen Hausbedarf, wird sich nicht so preisgeben. Er gebe sich selbst wie ein Kunstwerk, das im Freien ausgestellt, jedem den Zutritt verstattet, aber doch nur von denen genossen und verstanden wird, die „Sinn und Studium“ mitbringen. „Er stehe frei und bewege sich seiner Natur gemäß, ohne zu fragen, wer ihn ansieht und wie. Diese ruhige Unbefangenheit verdient eigentlich den Namen der Offenheit allein. Mehr gehört nicht zu der Gastfreiheit, die der Mensch innerhalb seines Gemütes beweisen muß: alles übrige ist nur in den Ergießungen und den Genüssen einer vertrauten Freundschaft nicht an der unrechten Stelle. Um diesen engeren Kreis erst zu finden, bedarf es freilich einer etwas zuvorkommenden Mitteilung, einer schamhaften, schüchtern versuchenden Offenheit, die hier und da durch einen kleinen Druck ihr innerstes Dasein mit seinen Springfedern erraten läßt und ihre Tendenz zu Liebe und Freundschaft offenbart. Sie ist aber kein permanenter Zustand, sondern wie eine Wünschelrute schlägt sie nur da an, wo der Instinkt der Freundschaft seinen Schatz zu heben hofft“. Mißlungene Versuche dieses „schönen Instinkts“ führen zu „jener interessanten Verschlossenheit, die sich nicht verstellen, sondern nur verbergen will, und die jeden der das Vortreffliche zu ahnen weiß, so zauberisch intriguirt“, sanguinische Hoffnungen und eine Reizbarkeit, „welche auch von der geringsten Affinität in Bewegung gesetzt wird, zu jener naiven Herzlichkeit, welche . . . . meint, daß wenigstens der erste Grad niemals zu vielen gegeben werden kann“.

dividualität der Gemeinschaft der Liebe, der Freundschaft, sowie der freien Geselligkeit ihre besondere Form, sodaß diese geselligen Verhältnisse ihren besonderen Ort in der Güterlehre erhalten.

Auch die Frage nach der Sittlichkeit der Freundschaft zwischen Männern und Frauen behandelt Schl. in seiner Ethik und löst sie auf in folgende Sätze:

„Kein geselliges Verhältnis zwischen unverehelichten Personen verschiedenen Geschlechts . . . kann ohne Tendenz auf Liebe sein, da beide in dem Suchen nach der Ehe müssen begriffen sein."

„Die Sittlichkeit dieses Verhältnisses beruht auf dem Gleichgewicht beider Seiten des Geschlechtstriebes und auf der Gleichmäßigkeit der Annäherung von beiden Seiten. Unter verehelichten Personen verschiedenen Geschlechts kann ein freundschaftliches Verhältnis ohne Liebe stattfinden.

Zwischen verehelichten von der einen und unverehelichten von der anderen Seite auch nach Maßgabe, als die Heiligkeit der Ehe in der Masse geltend geworden ist, und der einzelne Fall sich zur Subsumption qualifiziert, weil dann die verehelichte Person von dem Suchen völlig ausgeschlossen ist" (Twesten S. 134 f.; ebenso Schweizer S. 271 f.).

Die Probleme von Liebe und Ehe, zu denen wir jetzt wieder zurückkehren, rücken aber unter dem herrschenden Gesichtspunkt der Individualität in seiner doppelten Anwendung nicht allein in eine ganz andere Beleuchtung, sondern sie werden dadurch auch als viel schwierigere empfunden.

Die erhöhte Schwierigkeit der Probleme von Liebe und Ehe durch die Individualität und die Ehescheidung.

„Wo einmal die Meinung herrschend geworden ist, die Liebe sei die Hauptsache im Leben, wo der Anspruch entstanden ist, das geliebte Wesen solle einem zur Vervollkommnung und Verklärung behilflich sein, wo zwei eine harmonische Einheit bilden sollen, bekommt die Personenfrage unendliche Wichtigkeit. Soll die Frau dem Manne nur Gattin im körperlichen Sinne, Regiererin seines Hauswesens und Wärterin seiner kleinen Kinder sein, so ist kein Grund, warum er nicht mit jeder gesunden und tüchtigen Frau zufrieden sein sollte. Etwas ganz anderes ist es, wenn wir eine mystische Seelenverbindung mit jemand eingehen wollen, wenn das eheliche Verhältnis die Grundlage unseres ganzen, auch des innerlichen

Lebens sein soll“ (Ricarda Huch, „Blütezeit der Romantik“, vgl. den Abschnitt: Romantische Liebe S. 265). Damit stimmt ganz überein, wenn das Hauptgewicht auf das Ehemotiv gelegt wird, wie es Schl. zusammenfaßt in dem Wort: „Du sollst keine Ehe schließen, die gebrochen werden muß.“ Weil das Ideal der Ehe höher lag, darum lag auch der Gedanke an Scheidung näher, wenn die an die Verbindung geknüpften Erwartungen nicht in Erfüllung gingen. Wonach entscheidet sich nämlich, ob eine Ehe, die nun einmal geschlossen ist, gebrochen werden muß? Wenn die Gemeinschaft des Inneren nicht vorhanden ist, wenn die Eigentümlichkeit geopfert wird und die Ehe herabsinkt zum „öden Grab der Freiheit und des wahren Lebens“. Wie nahe Schl. selbst diese Gedanken lagen, zeigt die auf sein Verhältnis zu Eleonore Grunow sich beziehende Stelle der Monologe: „Und wenn ich sie nun finde unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, werd ich sie lösen können (M. 116)?“ Und in den zehn Geboten heißt es: „Merke auf den Sabbath deines Herzens, daß du ihn feierst, und wenn sie dich halten, so mache dich frei oder gehe zu Grunde.“

Der gesteigerte Begriff der Individualität rüttelt an der festen Form der Ehe. In der „Zueignung an die Unverständigen“ seiner vertrauten Briefe über die Lucinde sagt Schl.: „Vorzüglich aber habt ihr in Absicht der Liebe eine Konstitution zu verteidigen, an der Jahrhunderte gearbeitet haben, die die reifste Frucht ist von dem schönen Bunde der Barbarei und der Verkünstelung, und der schon so viel Leben und Gedeihen geopfert ist, daß es wohl töricht wäre, nicht auch das wenige Uebrige noch hinzugeben, um sie aufrecht zu erhalten.“ Wir werden auch hier wiederum zeigen, wie dieser überschäumende Individualismus in der späteren Ethik Schl. seine Korrektur, wie überhaupt hier der Gegensatz zwischen der subjektiven und der objektiven Sittlichkeit, zwischen dem Bedürfnis der Persönlichkeit und den Anforderungen, die das soziale Leben zu stellen hat, seine Lösung findet.

Die Ehe, wo sie einmal geschlossen ist, ist unauflöslich: so lautet der erste Kanon seiner Ethik [1]). Schl. unterscheidet zunächst eine „mehr universelle Ehe“, „solange sich die Individualität noch nicht herausgearbeitet hat“. Hier sieht jeder an dem einzelnen nur den Repräsentanten des Geschlechts, fühlt sich also an die Person weniger gebunden, wird aber an sie gebunden durch den gemeinschaftlichen

[1]) Vgl. Twesten S. 124 f.; Schweizer S. 259 f.

Besitz der Kinder. Dadurch aber wird eine solche mehr universelle Ehe unauflöslich und kann nur getrennt werden, „wenn sich in dem einen Teil etwas entwickelt, was die gemeinsame Erziehung unmöglich macht“. Der andere Unterschied wird dort gegeben, „wo die Individualität schon dominiert“. Hier leitet eine persönliche Wahlanziehung auch die ethische Seite des Geschlechtstriebes. „Hier kann ein falsches Resultat erfolgen durch Leichtsinn, wobei aber gewöhnlich ein Uebergewicht der physischen Seite oder die Eitelkeit, welche über das Zufällige das Wesentliche übersieht, die Ursache ist.“ Gar kein Resultat kann hervorgehen „durch anmaßende Aengstlichkeit, welcher nichts vollkommen genug ist, um sich zu entscheiden. Denn in der natürlichen Lage eines Menschen muß die Möglichkeit liegen, seine sittliche Bestimmung darin zu erreichen.“ Es ergibt sich dadurch die Forderung der Ehe an alle, und Ehelosigkeit kann nur in derjenigen Klasse, „wo die Individualität heraustritt, und auch da nur durch besondere Lebensverhältnisse und nur als eine nicht gewollte entschuldigt werden“. „Die spätere Meinung, als ob mit einer anderen Person eine vollkommenere Ehe möglich wäre, darf nicht trennen, sowohl wegen des Gemeinbesitzes der Kinder als wegen des schon vorhandenen gegenseitigen Personenbesitzes“ (Twesten S. 125 f.).

Die gleichlautenden Ausführungen bei Schweizer enthalten dann noch eine direkte Kritik der romantischen Liebe: „Absolute Einzigkeit, Ideal der romantischen Liebe, setzt Vollendung des Individuellen voraus“, welche aber in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist (S. 262). Ist dennoch eine Tendenz zur Auflösung vorhanden, so ist das ein Zeichen, die Ehe sei nicht recht geschlossen (S. 260 Anm.).

Ueber die Ehescheidung wird in der philosophischen Ethik nicht weiter gehandelt, wohl aber in der „Christlichen Sitte“ (Werke I. 12. Bd.) bei der Berührung des Unterschiedes zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche, indem jene Trennung der Ehe und Schließung einer neuen zuläßt, diese aber nicht. Schl. löst diesen Widerspruch, indem er statuiert, daß die Kirche für sich niemals die Ehescheidung als zulässig ansehen kann, ohne gegen das zu streiten, was sie selbst als das Vollkommene anerkennt, ja ohne gegen einen bestimmten Ausspruch Christi zu verstoßen (Mark. 10, 11. 12). In Wirklichkeit aber löst nicht die Kirche eine Ehe, sondern der S t a a t, wenn er es dem Gemeinwohle für zuträglich hält. Die Kirche kann das aber nicht hindern, weil die Ehe keine aus-

schließlich kirchliche, sondern ebensowohl eine politische Angelegenheit ist, und weil sie keine Superiorität über den Staat sich beilegen will, wie von Seiten der katholischen Kirche. „Ja, wenn uns der Staat plötzlich dieselbe Stellung in dieser Hinsicht geben wollte, welche die katholische Kirche hat: wir würden uns sicher in nicht geringer Verlegenheit finden. Denn da das Verlangen nach Trennung der Ehe immer nur da entsteht, wo bloß die Leidenschaft oder fremde Motive sie geschlossen haben, welchen Erfolg könnten wir erwarten? Keinen anderen, als das erzwungene Fortbestehen aller der Ehen, die von Anfang an nichts waren als Scheinehen, und deren Auflösung beide Teile fortwährend wünschen. Die Kirche müßte also doch erst einen größeren Einfluß gewinnen auf die Schließung der Ehe, ehe sie es für an der Zeit halten könnte, alle bestehenden Ehen für unauflöslich zu erklären, und bis dahin müssen wir denn die Möglichkeit der Scheidung für ein Dokument der Unvollkommenheit der Kirche in ihrer Erscheinung ansehen und es für sehr bedenklich halten, sie aus einem Purismus gänzlich zu negieren“ (Christliche Sitte 2. Aufl. S. 350).

Dieselbe Betrachtungsweise finden wir in den Predigten, die Schl. 1818 über den christlichen Hausstand gehalten hat (vierte Sammlung 1820). Neigung zur Scheidung der Ehe wird auf persönliche Schuld, sei es, daß sie nicht recht geschlossen, sei es, daß sie auf „Herzenshärtigkeit“ beruht, zurückgeführt. Die Ehe ist im Prinzip unlösbar. Wenn nun die evangelische Kirche nach vorangegangener Trennung eine andere Verbindung des einen Teils im Gegensatz zur katholischen von neuem einsegnet, so gehorcht sie der Obrigkeit. Ein anderes aber ist gehorchen, ein anderes billigen. Sie gehorcht, um nicht einen einzelnen zu hart zu strafen, dessen eheliches Leben vielleicht mehr durch allgemeine oder fremde Schuld zerstört ward, als durch eigene; sie gehorcht, damit die Leidenschaft nicht zu rohen Verbindungen hintreibe und, um so die christliche Ehe vor unwürdigen Umgebungen zu bewahren. Die Frage der Ehescheidung ist dann gelöst, wenn der religiöse und sittliche Zustand der Gesellschaft einem solchen Ideal genähert wird, daß sie ganz von selbst wegfällt. So behandelt Schl. diese Frage niemals isoliert, sondern im Zusammenhang mit dem jeweiligen inneren Zustand der Gesellschaft, die wohl auf eine unglückliche Ehe achtet, aber die minder glücklichen und geistig unfruchtbaren mit zu großer Gleichgültigkeit ansieht und die gemeinsame Schuld allzuwenig empfindet.

Wenn auch Schl. die Heiligkeit der objektiven Institution in vollem Maße behauptet, so tut er es doch nicht, ohne beständig zu individualisieren. Ja es klingt wie aus der Zeit der Monologe, wenn er den gegenwärtigen Zustand kritisiert: „Wie oft sehen wir nicht die Ehe in einer ängstlichen Gestalt, wenn ohne alle freudige Ueberzeugung von innerer Zusammengehörigkeit jeder Teil sich behutsam in seinen Schranken hält, durch zuvorkommendes Wesen, durch Nachgiebigkeit, durch entsagende Aufopferung alle Gelegenheit zum Streit zu vermeiden sucht, und die zarteste Berücksichtigung womöglich die Stelle der wahren Liebe vertreten soll.“ In die Ehestandspredigten zieht sich die Grundforderung Schl., daß durch die Liebe eine höhere Form gemeinschaftlichen Lebens gefunden werden soll, in der sich das Individuelle und Gemeinschaftliche gegenseitig ergänzt und durchdringt. Damit aber berühren wir eine Eigentümlichkeit der Sittenlehre Schl. überhaupt.

Die Verbindung des Individuellen mit dem Gemeinschaftlichen in der Ethik Schleiermachers.

In der Kritik der Sittenlehre bemerkt Schl., daß in den Systemen der Lust das Allgemeine von dem Eigentümlichen verschlungen, dagegen in denen der Tätigkeit das Individuelle gänzlich dem Gemeinschaftlichen untergeordnet sei, daß aber noch in keiner Sittenlehre beides ausgebildet aber auch beides mit einander vereinigt sei. Dieser Forderung will nun die Sittenlehre Schl. selbst genügen. Schon in seiner Lehre vom höchsten Gut vereinigt sich das Eigentümliche mit dem Gemeinschaftlichen, sodaß man gar nicht nach dem höchsten Gut des Einzelnen fragen darf, weil es nur durch gemeinschaftliche Tätigkeit hervorgebracht werden kann. Damit hängt es zusammen, daß auch die Pflichtenlehre von diesem Gedanken einer Vereinigung des Eigentümlichen und des Gemeinschaftlichen beherrscht ist. Der einzelne Mensch kann nicht für sich allein die ganze sittliche Aufgabe oder auch nur einen Teil derselben erfüllen, sondern sie ist eine gemeinschaftliche Aufgabe des menschlichen Geschlechts. Sobald die Möglichkeit eines sittlichen Handelns in dem Menschen entsteht, ja schon früher, befindet er sich in dieser Gemeinschaft und wird von ihr so festgehalten, „daß keiner in Bezug auf irgend einen Teil seines sittlichen Handelns sich so vollkommen isolieren kann, daß er nicht immer durch diese Gemeinschaft mitbestimmt wäre“ (Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des

Pflichtbegriffs. Werke III 2. Bd. S. 389). Diesen Gemeinschaftszustand als sittlich anzuerkennen, bedeutet die „Ethisierung der geselligen Natur des Menschen". Wenn nun auch ausgegangen wird von einem Wechselverhältnis zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen, so kann dennoch die Pflichtenlehre nur den Einzelnen als handelndes Subjekt in Betracht ziehen. So lautet denn die allgemeine Pflichtformel: Jeder Einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglichst Größte zur Lösung der sittlichen Gesamtaufgabe in der Gemeinschaft mit allen. Aus dieser allgemeinen Pflichtformel sind aber zwei besondere abzuleiten. Sie setzt sowohl ein gleichmäßiges Handeln im Sinne der gemeinschaftlichen sittlichen Aufgabe aller Einzelnen voraus als auch für jeden ein eigentümliches von allen aber anzuerkennendes Handeln. Daraus ergibt sich die erste abgeleitete Formel: Handele jedesmal gemäß deiner Identität mit anderen nur so, daß du zugleich auf die dir angemessene eigentümliche Weise handelst. „Will die Gesamtheit ihre Anforderungen bis zu einer gänzlichen Unterdrückung des Eigentümlichen steigern, so wird der Einzelne nur unvollkommen anerkannt, die Pflichtmäßigkeit ist von der Gesamtheit verletzt, und das Resultat ist eine Mechanisierung des ganzen Gesamtlebens, wozu das Chinesische eine bedeutende Annäherung darstellt" (ebenda S. 393). Die zweite Formel lautet: Handele nie als ein von den Anderen Unterschiedener, ohne daß deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei. „Ohne diese Bedingung wäre aus dem eigentümlichen Handeln alle Anerkennung der Gemeinschaft vertilgt, und das Resultat würde sein die Verwandlung des sittlichen in ein völlig licensiöses Leben."

Hiermit verbindet sich ein zweiter Einteilungsgrund. Der ursprüngliche sittliche Wille des Einzelnen schließt die Aneignung der ganzen sittlichen Aufgabe in sich. Das kann er aber nicht tun, ohne daß er in Gemeinschaft tritt mit anderen. Daraus ergeben sich zwei neue Formeln; die erste lautet: Eigne nie anderes an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst. „Diese schließt alles Egoistische aus von dem sittlichen Handeln und schließt den Einzelnen so ganz in die Gemeinschaft ein, daß er nie einen Teil der sittlichen Aufgabe ausschließend für sich nehmen noch auch

irgend etwas von dem durch sittliches Handeln ... Gebildeten in Beziehung auf sich allein haben und behalten darf, sondern immer nur in Bezug auf die Gemeinschaft und für sie" (ebenda S. 394). Die zweite Formel lautet: Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest. „Diese sichert dem Einzelnen in der Gemeinschaft seine sittliche Selbständigkeit, damit er zwar immer in der Gemeinschaft, in ihr aber auch wirklich so handele" (ebenda S. 394).

Diese beiden Einteilungsgründe schneiden sich. Wenn die beiden ersten Formeln sich beziehen auf eine wechselseitige Hervorhebung des universellen und des individuellen Gebietes, so wird von Schl. unterschieden ein universelles Gemeinschaftbilden und ein ebensolches Aneignen, sowie auch ein eigentümliches Aneignen und ein ebensolches Gemeinschaftbilden. Die beiden Gemeinschaftsgebiete sind die des Rechtes und der Liebe, die beiden Aneignungsgebiete die des Berufs und des Gewissens. Daher teilt denn Schl. die Pflichten ein in Rechtspflichten, Liebespflichten, Berufspflichten und Gewissenspflichten.

Diese Uebersicht soll zeigen, wie die Ethik Schl. über die Grundgedanken Kants und Fichtes hinausschreitet und zu einer das Leben gestaltenden und bildenden Ethik wird. Zugleich aber überwindet sie die Einseitigkeiten der Romantik, die, weil sie den Standpunkt eines extremen Individualismus nicht überwunden hat, es zu keiner Wirkung auf das Leben gebracht hat, wie sich das vor allen Dingen an Fr. Schlegel und seinen Versuchen, eine „neue Religion" und eine „neue Moral" zu stiften gezeigt hat. Indem aber die Ethik Schl. dem Bedürfen des Individuums wie den Ansprüchen der Gesellschaft Rechnung trägt, Individual- und Sozialethik zugleich ist, wird sie auch am geeignetsten sein, über die Ordnung der geselligen und menschlichen Verhältnisse in Freundschaft, Liebe und Ehe dauernd wertvolle Bestimmungen zu geben.

Die Sittlichkeit der Liebe.

Wenn es einen eigentümlichen Reiz gewährt, die in den festen Formen des Systems vorliegenden Anschauungen bis in ihr Entstehen zurückzuverfolgen, so muß hier besonders einer Schrift gedacht werden, die man dem feinsinnigen Ethiker häufig genug verdacht hat, der „Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde". Auch Dilthey kommt durchweg zu einer Verurteilung bei seiner Be-

sprechung dieser Briefe [1]). Ohne daß hier näher eingegangen werden kann auf die Entstehung dieser Schrift, so muß doch gesagt werden, daß man sie falsch auffaßt, wenn man sie als eine Verteidigung des Schlegelschen Romans ansieht. Daß die Lucinde besser ungedruckt geblieben wäre, darüber war man sich inmitten des romantischen Kreises ziemlich einig. Was aber Schl. veranlaßte, dem allgemeinen Geschrei über die Unanständigkeit des Romans zum Trotz für Schlegel einzutreten, war zunächst ein Akt der Freundschaft gegen den hart Angegriffenen. Dann aber glaubte er, in den absprechenden Urteilen des Publikums über den Roman den Grundfehler zu erblicken, daß man mit moralischen Maßstäben an ein Kunstwerk heranging, wobei er selbst in den Fehler verfiel, die Schrift des Freundes für ein Kunstwerk zu halten. Davon abgesehen sind ausführliche Partien der „Vertrauten Briefe“ durch die Absicht bestimmt, jenen nach seiner Meinung irrtümlichen Vorstellungen der Gesellschaft entgegenzutreten. Endlich interessierte ihn das „Thema der Lucinde“, weil es sein eignes Gefühl wiedergab und er hier etwas ausgesprochen fand, womit er übereinstimmte. „Hier hast du die Liebe ganz und aus einem Stück, das Geistigste und das Sinnlichste nicht nur in demselben Werk und in denselben Personen nebeneinander, sondern in jeder Aeußerung und in jedem Zuge aufs innigste verbunden“ (S. 15 bei Diederichs). Hierfür gebraucht Schl. den Ausdruck „Identität von Leib und Geist“, um damit ein solches Ineinander zu bezeichnen (S. 106), keineswegs im Sinne einer metaphysischen Auffassung.

Von diesem letzten Gesichtspunkt aus betrachtet, hängt das Thema der Lucinde mit einem Grundzug seiner Ethik überhaupt zusammen, die ein solches Ineinander von Natur und Vernunft anstrebt. Gerade an diesem Punkte mußte sich der Gegensatz gegen die ausgesprochene dualistische Ethik Kants und Fichtes zeigen, die das Natürliche dem Sittlichen beständig entgegenstellt. In einer Sittenlehre, die aus kategorischen Imperativen besteht, kommt es nach Schl. Meinung nicht zu einer wirklichen Ethik, d. h. zu einem Ineinander von Natur und Vernunft. „Ein Sollen ist nur, wo ein Nichtsein ist und

[1]) Doch sei dagegen aufmerksam gemacht auf den Aufsatz von Emma von Blumenstein: Ein Prophet der Liebe (Christliche Welt 1907, Nr. 14). Auf die Bedeutung der Vertrauten Briefe für die Begründung der Sexual-Ethik weisen zu gleicher Zeit hin: Rade, Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1910) und von Rohden, Die sexuelle Frage und der Protestantismus (in der Zeitschrift Sexual-Probleme, 1910).

insofern. Die Vernunft ist daher in einer solchen Sittenlehre auch garnicht als Kraft gesetzt“ (Schweizer S. 56). Dazu der Hauptsatz: „Wenn das ethische Wissen als Gesetz oder Sollen gestaltet wird, so drückt es weder das Ineinander von Vernunft und Natur noch das Verschwinden ihres Auseinander als Handlung der Vernunft aus, also kein wirkliches Sein, sondern ein bestimmtes Auseinander, also ein Nichtsein“ (Schweizer § 93).

Schl. lehnt also jede Gestaltung der Ethik unter der Form des Gebotes ab. Aber wird dadurch überhaupt nicht der Unterschied zwischen dem Ethischen und dem Physischen, zwischen Sittengesetz und Naturgesetz aufgehoben? Darauf gibt die Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (Werke III 2. Bd. S. 397 f.) eine Antwort. Nach Kant und Fichte besteht gerade in diesem Soll die absolute Gültigkeit des Sittengesetzes, auch wenn niemals geschehe, was es gebietet, dem Soll also auch gar kein Sein anhinge. Die absolute Gültigkeit des Naturgesetzes besteht nach ihnen gerade darin, daß immer geschehen muß, was darin ausgesagt ist, also in dem reinen Sein. Dagegen wendet Schl. ein, daß doch immer kraft des Gesetzes etwas geschehen müßte, weil anders es kein Gesetz mehr wäre; so wäre auch das bürgerliche Gesetz kein solches, wenn sich niemand darnach richte. Aber gerade in der Achtung für das Gesetz, wie Kant es nennt, ist die Verbindung zwischen dem Sollen und dem Sein hergestellt. Erst jene Achtung macht eigentlich erst das Gesetz wirklich. „Denn nicht existiert das Sittengesetz zuerst als Gedanke und hernach bringt die Vernunft die Achtung dafür hervor; sondern es ist nur ein und dasselbe oder ein und derselbe transzendentale Akt, wodurch die Vernunft praktisch wird, das heißt als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesetz gibt.“ Liegt also dem Sittengesetz auch immer ein Sein zu Grunde, so ist auf der anderen Seite das Naturgesetz auch immer mit einem Sollen verbunden. Denn wenn alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des Lebens wahre Naturgesetze sind, so bestimmen dieselben die sämtlichen Individuen dieser Art oder Gattung; also bestimmen solche Gesetze ein Sein und die Abweichungen von dem allgemeinen Bildungsprozeß verhalten sich zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetz. Dasselbe zeigt sich, wenn man die Entwickelung der Weltperioden ins Auge faßt. Gegenüber dem Eintritt der Vegetation erscheint

das Zurückbleibende in seinem Beharren als ein Nichtgehorchen dem Höheren gegenüber. Ebenso beim Eintritt der Animalisation. Dasselbe ist aber auch der Fall bei dem Eintritt der Intelligenz, wo das Sittengesetz sowohl ein Sein bestimmt als auch mit einem Sollen verbunden ist dem Bösen und Unsittlichen als dem Niedrigeren gegenüber. So erscheint denn das Sittengesetz als ein Naturgesetz höherer Potenz. Nur waltet bei dem Unterschied der beiden Gebiete das Merkmal ob, daß nur auf dem Gebiete des begeisteten Lebens das Sollen sich an den Willen richtet. Naturgesetz und Sittengesetz sind also nicht gänzlich von einander verschieden, sondern nur dem Grade und dem Gebiete nach, auf dem sie herrschen. Damit hängt es denn zusammen, daß Schl. seine Sittenlehre in eine Parallele mit der Naturwissenschaft bringt (Schweizer § 62 f.).

Die Auffassung der Liebe, die Schl. in den Vertrauten Briefen zur Anerkennung bringen will, hängt, so können wir hervorheben, mit dem Grundzuge seiner Ethik überhaupt, ihrem monistischen Charakter zusammen. Es kann nicht behauptet werden, daß das sittliche Leben dadurch an Würde verliert, daß man hinweist auf die natürlichen Grundlagen, aus denen es hervorgeht und mit denen es immer im Zusammenhange bleibt. Wohl aber darf man sagen, daß nun erst recht die Vernunft die Richtung auf das Natürliche erhält, um es zum Sittlichen zu gestalten, daß es nun erst recht zu einer wirklichen Ethik komme, wie die Reichhaltigkeit, mit der sich das sittliche Leben in der Ethik Schl. vor uns ausbreitet, im Vergleich mit derjenigen Kants und Fichtes zeigt.

Fassen wir aus den mannigfach in den Vertrauten Briefen hin- und hergeworfenen Ideen die Hauptsache zusammen, so weisen sie mit Nachdruck hin auf die Bedeutung der Frau für das gesellige Leben, auf die Bedeutung der Kunst und die notwendige ästhetische Betrachtungsweise neben der logischen und moralischen, und endlich wollen sie die Liebe ethisch werten als eine innere in der Persönlichkeit empfundene Verbindung ihrer beiden Seiten, der natürlichen und der geistigen. Indem aber auf diese Weise ästhetische Gesichtspunkte in eine enge Verbindung treten mit ethischen, so tritt damit die Anschauungsweise Schl. in eine nahe Berührung mit derjenigen Schillers. Freilich schon früher war neben der theoretischen und praktischen Philosophie in Kants Kritik der Urteilskraft die ästhetische Betrachtungsweise als Ergänzung hinzugetreten, ohne daß es Kant ver-

mochte, von hier aus die bereits gelegten Grundlagen seines Systems zu ändern. Aber eine Korrektur jener Grundlagen war nun einmal geboten und ihre Notwendigkeit wurde von den verschiedensten Seiten gefühlt. Daher möge ein Schlußabschnitt die Stellung Schl. in der durch Kant geschaffenen Situation im Vergleich mit derjenigen Schillers deutlich machen.

Schluss.

Die Stellung Schleiermachers in der durch Kant geschaffenen Situation des philosophischen Denkens verglichen mit derjenigen Schillers.

Von der ästhetischen Betrachtungsweise aus in ihrer Ausdehnung auf die sittlichen Handlungen sucht Schiller den Rigorismus der Kant'schen Ethik zu erweichen. Schönheit ist „Freiheit in der Erscheinung", und moralisch schön ist die Handlung, die nicht mehr unter einem Zwang, sondern aus innerer Notwendigkeit und aus Freude am Guten entsteht. „Alles, was man gewöhnlich Härte nennt, ist nichts anders als das Gegenteil des Freien. Diese Härte ist es, was oft der Verstandesgröße, oft selbst der moralischen ihren ästhetischen Wert benimmt .... Schön ist aber ein Charakter, eine Handlung nicht, wenn sie die Sinnlichkeit des Menschen, dem sie zukommen, unter dem Zwang des Gesetzes zeigen" .... (an Körner 23. Februar 1893). Schiller macht seine Meinung deutlich an der Erzählung von dem barmherzigen Samariter, indem er zeigt, wie eine Handlung mehr als moralisch d. h. aus Achtung vor dem Gesetz, nämlich schön sein kann, und Körner bestätigt ihm seine Ansicht, wenn er schreibt: „Was du über das Beleidigende der Vorstellung von der Pflicht äußerst, ist mir aus der Seele geschrieben. Immer hat mich dieser Punkt in dem Kantischen System geärgert. Dein Beispiel aus dem Gebiet der Sittlichkeit macht deinen Begriff von der moralischen Schönheit sehr anschaulich" (26. Febr. 1893).

Auf dem Wege der ästhetischen Betrachtungsweise gelangt Schiller zu denselben Ausstellungen an der Moralphilosophie Kants wie Schl. auf dem ureigensten Gebiete der Ethik selbst, indem dieser nachweist wie in der Behandlung von Freundschaft, Liebe und Ehe jene rigoristische Moral ihr eignes Ungenügen für die ethische Bestimmung erweist. In seiner Schrift über Anmut und Würde grenzt dann

Schiller seine Stellung zu Kant näher ab. Er weiß sich einig mit Kant in der Begründung des sittlichen Lebens, nämlich in der Abweisung der Sinnlichkeit bei der moralischen Gesetzgebung, aber im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht will er sie dennoch behauptet wissen. „Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht. Wie sehr also auch Handlung aus Neigung und Handlung aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinne nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen“ (Schillers philos. Schriften und Gedichte. Dürr. Phil. Bibl. 103, S. 130). In dieser Ablehnung der imperativen Form der Ethik Kants berührt sich Schiller aufs engste mit Schleiermacher.

Ein weiterer Berührungspunkt liegt darin, daß Schiller, wenn er in den Briefen über die ästhetische Erziehung den Zustand der mit der Natur verbundenen Sinnlichkeit des Menschen in den Zustand der Sittlichkeit, die wiederum Natur sein soll, hinüberführen will, er hier nicht seinen Standort einnimmt in der Aufgabe des einzelnen Menschen, sondern in derjenigen des ganzen menschlichen Geschlechts. Seine ästhetische Erziehung hat ihre Begründung in seiner Kulturphilosophie.

Bei Schiller zerfällt die Entwickelung des menschlichen Geschlechts in drei Perioden. Die erste Periode ist vertreten durch das Griechentum. Hier erscheint die Menschheit auf einem Höhepunkt, in der Totalität ihrer mannigfachen Anlagen, in der harmonischen Einheit zwischen Sinnlichem und Geistigem. Auf diesem Höhepunkt konnte sie nicht bleiben. Die Griechen mußten die Totalität ihres Wesens aufgeben, weil es keinen Fortschritt zum Höheren auf diesem Wege mehr gab. So sonderte sich der Verstand von der Empfindung und von der Anschauung. Dieser nun entstehende Zustand besteht in einer inneren Zerrissenheit der Kultur, in dem inneren Gegensatz der mannigfachen Anlagen und Kräfte der Menschheit, der wiederum

das Bedürfnis nach einer höheren Einheit weckt. Der Weg muß führen „von der Harmonie der Natur durch die Spaltungen der Kultur zu jener Harmonie, die wieder Natur ist“. Es ist die Aufgabe des Dichters und Künstlers, diesen Weg zu zeigen; denn der Dichter ist der wahre, der harmonische Mensch.

Dieselbe kulturgeschichtliche Betrachtungsweise wendet Schleiermacher auf das „Thema der Lucinde“ an. Wie bei Schiller der Gegensatz des Naiven und des Sentimentalischen herausläuft auf den des Antiken und des Modernen, und darnach der Charakter der alten Welt derjenige überwiegender Sinnlichkeit, derjenige der neuen Welt dagegen überwiegender Geistigkeit ist, so erscheinen eben diese Gegensätze auch wieder bei Schleiermacher. Bei den Alten ist die Liebe als „Fülle der Lebenskraft, als Blüte der Sinnlichkeit etwas Göttliches“ gewesen. Das höchste Produkt der modernen Kultur aber ist der „intellektuelle, mystische Bestandteil der Liebe“. Aber bei diesem Gegensatz dürfen wir nicht stehen bleiben. „Die Religion der Liebe und ihre Vergötterung war unvollkommen und mußte deshalb untergehen wie jeder Teil der alten Religion und Bildung“. Die neuen Götter sollen nun aber nicht die alten verfolgen und die Ideen, welche aus der neuen Entwickelung der Menschheit hervorgegangen sind, müssen mit demjenigen verbunden werden, was das Werk der früheren war: „sonst müßten wir verderben auf eine andere Art.“ „Vielmehr sollen wir nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit; deshalb sind uns die schönen Denkmäler der Alten erhalten worden, weil es soll wiederhergestellt werden, in einem weit höheren Sinn als ehedem, wie es der neueren schöneren Zeit würdig ist; die alte Lust und Freude und die Vermischung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eigenen gewaltigen Gottheit, sondern eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und der Vereinigung der Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen“ (S. 106 f. Died.). — Die Einwirkung von Platos Symposion auf Schleiermacher machen seine Gedanken verständlich. Ist aber der kulturgeschichtliche Rahmen, in dem sowohl Schiller wie Schleiermacher ihre analogen Ideen darstellen, derselbe, so waltet dennoch der Unterschied ob, daß jener bei einer ästhetischen Betrachtungsweise stehen geblieben ist, die doch im wesentlichen nach rückwärts gerichtet war, weil sie ihr Ideal im Griechentum fand, dieser aber zu einer nach vorwärts drängenden auf das Kulturganze

gerichteten ethischen Betrachtungsweise durchgedrungen ist. Sowohl Schiller wie Schleiermacher liegt es an einer Ueberwindung der Gegensätze Natur und Vernunft. Aber während jener den Gegensatz heben will durch ästhetische Erziehung, die die moralische Hebung der Menschheit zur Folge haben wird (vgl. den Schluß der Briefe über die ästhet. Erz.), versucht es dieser durch eine im weiteren Sinn aufgefaßte ethische Beherrschung und Durchdringung des Gesamtlebens. Der Blick auf den Zusammenhang des menschlichen Kulturlebens bei beiden bezeichnet jedoch ihren Fortschritt über Kant hinaus.

Neben den bei allem Unterschied in der Gedankenrichtung und der Ziele vorhandenen Berührungen der beiden Denker, wie sie in ihrer ähnlichen Stellung zu Kant zu Tage treten, fehlt es auch nicht an Beziehungspunkten im Einzelnen. So erinnert es an Schleiermachers Lehre von der Individualität, wenn Schiller an W. von Humboldt schreibt (1. Febr. 1896): „Daß sie sich in der Beurteilung des Charakterwertes so ernst und nachdrücklich gegen das einförmige Allgemeine erklären und für die Individualität und das Charakteristische streiten, erfreut mich ungemein . . . . Sie (diese Idee) ist von einer unabsehlichen Konsequenz für alles Moralische und Aesthetische . . . . Ich glaube, daß das ästhetische Ideal sich eben darin von dem moralischen Ideal unterscheidet, daß jenes in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, dieses hingegen nur in einem einzigen kann realisiert werden.“

Aber auch an einer Heranziehung religiöser Gedanken fehlt es bei Schiller schon damals nicht. Es mag dafür hingewiesen werden auf die Stelle in dem Brief an Goethe vom 17. August 1795: „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellung dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion.“ Eine nähere Verbindung zwischen Schiller und Schleiermacher hat wohl der Zusammenhang des letzteren mit den Romantikern verhindert (vgl. das Urteil Schillers über die

Reden Schleiermachers an Körner 26. Septbr. 1799 und über Schlegels Lucinde an Goethe 19. Juli 1799).

Aber je länger desto mehr hat Schiller auch die religiösen Gedanken heranzuziehen für notwendig gehalten, und daß er dabei auch sympathisch Schleiermachers gedacht hat, zeigt das an Zelter in Berlin gerichtete Schreiben vom 16. Juli 1804: „Daß es hohe Zeit ist, etwas für die Zukunft zu tun, fühlen wenige; aber daß es so mit der Religion nicht bleiben kann wie es ist, läßt sich allen begreiflich machen. Und da man sich schämt, selbst Religion zu haben, und für aufgeklärt passieren will, so muß man sehr froh sein, der Religion von der Kunst aus zur Hülfe zu kommen .... Berlin hat in den dunklen Zeiten des Aberglaubens zuerst die Fackel einer vernünftigen Religionsfreiheit angezündet; dies war damals ein Ruhm und ein Bedürfnis. Jetzt, in Zeiten des Unglaubens, ist ein anderer Ruhm zu erlangen, ohne den ersten einzubüßen: es gebe nun auch die Wärme zu dem Lichte und veredle den Protestantismus, dessen Metropole es einmal zu sein bestimmt ist. Ich wünschte, nur auf 6 Wochen ein Berliner Akademiker zu sein, um einen Beruf zu haben, mich über diese Sache vernehmen zu lassen; aber es fehlt ja dazu nicht an Leuten, und sollte nicht z. B. Schleiermacher der Mann dazu sein? Es ist jetzt eben der rechte Zeitpunkt zu einer solchen Unternehmung in den Brandenburgischen Landen. Man will die Akademie, man will die Universität in Aufnahme bringen, es soll etwas für das Geistige, für das Sittliche geschehen; ja der Geist der Zeit verlangt es, da sich der Katholizismus in Frankreich neu konstituiert, daß auch im Protestantischen an die Religion gedacht werde, und selbst die Philosophie nahm diese Richtung. Kann ich selbst auf irgend eine Art dabei zu brauchen sein, so zählen Sie auf meine Bereitwilligkeit."

Eine ganz veränderte Stimmung des Dichters, verglichen mit derjenigen seiner ästhetisch-philosophischen Schriften, enthüllt uns diese Briefstelle. Der Geist der mit der Philosophie verbündeten Dichtkunst war ein zu aristokratischer, schwebte in zu hohen Sphären, um die Wirklichkeit nach sich zu gestalten. Darum nun eine Hinwendung zu dem, was die Zeit unmittelbar erforderte, wie das auch die Tendenz der Romantik gewesen war. Diese Wendung zu den praktisch-realen Anforderungen des Lebens ist das ungemein Charakteristische jener Briefstelle Schillers. Daß in ihrem Zusammenhange der Name Schleiermacher auftaucht, ist gewiß kein Zufall. Hatte

dieser doch einen höheren mit der Religion verbundenen Realismus vertreten. So war denn der Verfasser der Reden über die Religion dem Dichter nicht aus dem Auge gekommen, und wir können ahnend empfinden, was aus dem Zusammenwirken beider hätte entstehen können, wenn nicht Schillers Wirksamkeit durch seinen allzufrühen Tod abgeschnitten worden wäre.

Literatur.

Der vorliegenden Arbeit sind folgende Schriften Schleiermachers zugrunde gelegt:

Die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803 (zitiert Kr. nach den gesammelten Werken 3. Abteilung z. Phil. 1. Band).

Die Reden über die Religion 1799. Ausgabe Otto (zitiert R. nach den in dieser Ausgabe enthaltenen Seitenzahlen der ersten Ausgabe).

Die Monologe. 1800. Kritische Ausgabe von Schiele (zitiert M. nach den Seitenzahlen der ersten Ausgabe).

Die Reden über die Religion. Kritische Ausgabe (mit Vergleichung der späteren Ausgaben) von Pünjer 1879.

Die vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde. 1800. (Werke 3. Abteilung z. Phil. 1. Band S. 423 f.). Eine Neuausgabe bei Diederichs 1907. Ebenda die Lucinde von Schlegel.

Aus Schleiermachers Leben in Briefen (Br. I. II. in zweiter Auflage, III. IV. in erster Auflage).

Schleiermachers System der philosophischen Ethik ist von ihm selbst nicht herausgegeben worden. Dafür besitzen wir es in zwei Ausgaben seiner Schüler:

Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von Alex. Schweizer (Werke 3. Abteilung Phil. 5. Band 1835).

Während Schweizers Ausgabe alles enthält, was sich an Handschriften in dem Nachlasse Schleiermachers vorfand, und also den Vorzug der Vollständigkeit hat, besitzt den Vorzug größerer Uebersichtlichkeit:

Twesten. Fr. Schleiermachers Grundriß der phil. Ethik, mit einleitender Vorrede. 1841.

An Stelle des von Schleiermacher selbst herausgegebenen ethischen Systems besitzen wir zur Kenntnis seiner Grundanschauungen einigermaßen einen Ersatz in den in der Akademie der Wissenschaften gelesenen ethischen Abhandlungen, die sich teilweise beziehen und zurückgreifen auf die Grundlinien einer Kr. der bisherigen Sittenlehre. Diese Abhandlungen, abgedruckt in den Werken zur Philosophie (III) 2. Band, Seite 350 f., sind folgende:

Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes. 1819.

Ueber die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes. 1824.

Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. 1825.

Ueber den Begriff des Erlaubten 1826.

Ueber den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung. 1827.

Ueber den Begriff des höchsten Gutes. Zweite Abhandlung. 1830.

Kants Werke (zitiert nach den Seitenzahlen der Ausgabe von Rosenkranz).
Fichtes Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. 1845 f.
Athenäum, Zeitschrift von A. W. und F. Schlegel. 1798—1800.
Friedr. Schlegels prosaische Jugendschriften 1794—1802, herausgegeben von J. Minor 1882.

R. Haym, Die romantische Schule. 1870.
W. Dilthey, Leben Schleiermachers. 1870.
R. Haym, Die Diltheysche Biographie Schleiermachers. Preußische Jahrbücher 1870, Band 26, auch erschienen in den gesammelten Aufsätzen 1903.
E. Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung z. Zt. der ersten Ausgabe der Reden (1799—1806). 1901.
—, Vom Werden dreier Denker (Fichte, Schelling und Schleiermacher) 1904.
G. Wehrung, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. 1907.
H. Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. 1908.

Lebenslauf.

Am 23. Juni 1877 bin ich, Lukas Pannenborg Viëtor, als Sohn des Pfarrers Jan Friesemann Viëtor und seiner Ehefrau Anna geb. Achelis zu Veldhausen bei Bentheim (Prov. Hannover) geboren. Das Gymnasium besuchte und absolvierte ich zu Emden und studierte auf den Universitäten Halle, Basel, Göttingen und Bonn Theologie, Philosophie und deutsche Literaturgeschichte.

Die beiden theologischen Examina bestand ich im Herbst 1901 und 1903 vor dem Konsistorium in Coblenz. In Bonn, Brüssel und Crefeld erhielt ich meine ersten Anstellungen im ev. Kirchendienst und wurde Ende 1907 zum Pastor an den städtischen Krankenhäusern und zum Hilfsprediger an der evangelischen Gemeinde zu Köln berufen.